

Obsah

1. Úvod.....	2
2. Teoretické problémy zkoumání archaických náboženství obecně.....	3
2.1. Archeologické teorie od 2. poloviny 20. století.....	3
2.2. Co je „náboženství“ a jak se dá zkoumat.....	7
2.2.1. Definice „náboženství“.....	7
2.2.2. Hlavní teoretické proudy religionistiky.....	8
2.2.3. Mircea Eliade a "totální hermeneutika".....	11
2.2.4. „Krise“ religionistiky a naturalizující proudy.....	13
2.3. Aplikace religionistických teorií v archeologii a bádání o prehistorických náboženstvích.....	16
2.4. Výchozí teoretické teze.....	20
3. Náboženství starých Germánů.....	21
3.1. Historické a literární prameny.....	21
3.1.1. Antické prameny.....	22
3.1.2. Středověké (křesťanské) prameny.....	24
3.2. Germáni nebo „Germáni“? (charakteristika Germánů).....	27
3.3. Charakteristika náboženství starých Germánů.....	29
3.3.1. Mytologie a světonázor.....	31
3.3.2. Božstva a nadlidské bytosti.....	34
3.3.3. Kultovní (nábožensky motivované) jednání.....	36
3.3.4. Pohřební ritus.....	41
4. Archeologické doklady náboženství starých Germánů.....	43
4.1. Kultovní stavby a přírodní lokality.....	43
4.2. Sídliště.....	49
4.2.1. Zdobená ohniště.....	51
4.2.2. „Pohřby“ na sídlištích.....	52
4.2.3. Zvířecí „pohřby“ na sídlištích.....	58
4.2.4. K významu koně a psa v germánských kulturních tradicích.....	63
4.3. Pohřebiště.....	66
4.3.1. Mohyly a vnější „struktury“ hrobů.....	66
4.3.1.1. Zvláštní „hrobové konstrukce“ ve Skandinávii.....	69
4.3.2. Vnitřní „uspořádání“ hrobů.....	71
4.3.2.1. Vykrádání hrobů.....	73
4.3.2.2. Zvláštní přídavky – pryskyřice a medvědí kůže.....	73
4.3.3. Zvířecí pohřby na pohřebištích.....	74
4.4. Mobiliář v „kultovním“ kontextu.....	75
4.4.1. „Kultovní“ předměty severní Evropy.....	76
4.4.2. „Kultovní“ předměty na našem území.....	80
5. Závěr.....	83
Shrnutí.....	86
Summary.....	87
Seznam použité literatury.....	88
Příloha 1: Soupis lokalit.....	108
Příloha 2: Obrazová příloha.....	132

1. Úvod

Původním záměrem této práce bylo vytvoření soupisu konkrétních archeologických dokladů náboženských projevů starých Germánů ve střední Evropě. Po zběžném seznámení s dostupnou českou a vybranou cizojazyčnou literaturou k tomuto tématu a jejím srovnání s novější literaturou týkající se archeologie náboženství (případně „archeoreligionistiky“) obecně a také archeologického zkoumání náboženství Skandinávie doby železné (400 BCE – 800 CE) se ukázala jako přínosnější jinak koncipovaná práce. Přestože u nás existují jen dvě práce, které toto téma zpracovávají souborněji (BURDYCHOVÁ 1998; PODBORSKÝ 2006, 435-488), nedošlo během uplynulých let (nakolik je autorovi této práce známo) k podstatnějším novým objevům v této oblasti bádání. Podrobný soupis všech archeologických památek vztahujících se k náboženství starých Germánů s jejich lokalizací a popisem by zřejmě přispěl k lepší orientaci dalších badatelů, kteří by se tímto tématem chtěli zabývat. V tomto směru by ale zřejmě byl přínosnější soupis *všech* archeologických památek starých Germánů, bez apriorního zaměření na „náboženství“ a výběru na základě předběžné interpretace určitých památek jako „náboženských“ (viz níže). Takový soupis by navíc stále čelil stejným, nedořešeným problémům jako dosavadní práce, které budou podrobněji rozebrány dále.

Cílem této práce tak bude spíše přehled a kritická revize dosavadních interpretací a teoreticko-metodologických přístupů k dostupnému archeologickému materiálu. Na jejím základě by pak mělo být možné pokusit se o vypracování vhodnějšího přístupu, který by zohlednil zmíněné problémy, zejména pak otázku doložitelnosti „náboženského kontextu“ v archeologickém materiálu.

Práce je za tímto účelem rozdělena do několika částí, z nichž první se zabývá teoretickými východisky a obecně problematikou teorie archeoreligionistiky vůbec. Druhá část je věnována obecné charakteristice náboženských tradic starých Germánů především na základě známých historických a literárních pramenů a poznatků získaných badateli z různých oborů. Třetí část pak představuje vlastní přehled možných archeologických dokladů náboženství starých Germánů. Tento přehled je zaměřen především na památky na území České republiky a některé z nich (ty nejčastěji zmiňované v souvislosti s „náboženskou“ interpretací, dále ty, kde se objevuje více jevů potenciálně interpretovatelných jako „projevy náboženství“ a ty, kde se tyto jevy objevují v „typické“ podobě) jsou dále podrobněji popsány v závěrečném soupisu lokalit v příloze 1. Odkazy na závěrečný soupis jsou v textu uvedeny za názvem příslušné lokality v podobě (č. X). Zmíněny jsou ale také některé památky z jiných částí střední Evropy mimo naše území (zejména ze Slovenska a Polska) a také z Evropy severní, které nebývají (až na slavné mokřadní depoty) příliš často zmiňovány i přesto, že práce zabývající se náboženskými představami starých Germánů často odkazují na severskou mytologii a literární památky.

2. Teoretické problémy zkoumání archaických náboženství obecně

Je na místě se v této části nejprve stručně zmínit o vývoji archeologických teorií a jejich postojů vůči možnostem zkoumání náboženství archaických kultur za posledních ca. 50 let. Pro podrobnější seznámení s vývojem teorie archeologie lze doporučit práce Matthew Johnsona a Bruce Triggera (JOHNSON 1999; TRIGGER 2006), v našem prostředí se archeologické teorii a metodologii nejvíce věnoval Evžen Neustupný (např. NEUSTUPNÝ 2002, týž 2007, týž 2010).

2.1. Archeologické teorie od 2. poloviny 20. století

Od 50. let 20. stol. mnozí kulturně-historičtí archeologové upouštěli od dosavadního chápání archeologických kultur jako odpovídajících etnickým skupinám. Spolu s chybějícím systematickým přístupem k vysvětlení kulturních změn a vývoje, které byly nadále vysvětlovány migrací nebo difuzí, a hromaděním dat, která nebyla dále zpracována, vznikla potřeba pro novou archeologickou teorii. „Nová archeologie“, později známa jako procesuální archeologie, se vyvíjela od 60. let především v anglo-americkém prostředí (jejím vůdčím představitelem byl americký archeolog Lewis Binford). Tento myšlenkový proud chtěl být „vědecktější“ a „antropologičtější“ a kladl si za cíl lépe porozumět „lidem skrytým za artefakty“. Pro procesualisty je charakteristický důraz na kulturní evoluci, systémové myšlení, poznání dobového přírodního prostředí, vědecký přístup a ověřitelnost hypotéz, snahu o explicitnější vyjádření badatelových zájmů a cílů, snahu o pochopení variability z hlediska celého systému a ne jen výběru, a důraz na kulturní procesy (odtud název), které vedou ke změnám v kulturách (JOHNSON 1999, 12-33; TRIGGER 2006, 392-418).

Tento pozitivistický přístup brzy narazil na zásadní problém historických věd obecně: skutečnost, že minulost je „pryč“, tudíž přímému současnému bádání nepřístupná. Zkoumáme ji zprostředkovaně, skrze artefakty, ekofakty, osobní výpovědi (historické prameny) atd. Konání lidí ale může být vysvětleno jen odkazem na jejich ideje a záměry, a ty existují jen jako myšlenky v jejich hlavách. Z hlediska pozitivizmu jsou myšlenky netestovatelné a tím pádem mimo doménu vědy a postradatelné pro vysvětlení archeologických památek. Procesuální archeologie tak do značné míry rezignovala na možnost rekonstrukce „duchovní kultury“ archaických lidí a příliš nebrala v potaz vliv takových faktorů jako ideologie, světonázor, identita, etnicita, gender, ... a také náboženství (podrobněji viz JOHNSON 1999, 12-97; TRIGGER 2006, 314-444).

Ještě v 70. letech se proti tomuto proudu zformovala silná kritika upozorňující na nedostatky procesuální archeologie a na potřebu zohlednit kognitivní faktory. Tito archeologové (mezi jejich hlavní představitele patří Ian Hodder, Michael Shanks a Christopher Tilley) nikdy nevytvořili

jednotný proud, ale spíše volné seskupení tradic, které bývají souhrnně označovány jako postprocesuální archeologie. Postprocesualisté kritizovali přílišný pozitivismus a ignoraci myšlení a aktivního jednání archaického člověka na individuální úrovni. Podle postprocesualistů je archeologie interpretující, nikoliv vysvětlující; naše rekonstrukce minulosti bude vždy vycházet z implicitního předporozumění a dosazování našich myšlenek a významů do myslí pravěkých lidí. Procesuální archeologie se tak sice tváří jako více "vědecká", ale ve skutečnosti může být spíše jen zavádějící a omezující (JOHNSON 1999, 98-115; TRIGGER 2006, 444-483).¹

Řada postprocesualistů ovšem dovedla tyto argumenty o relativitě archeologického poznání do extrému a začala prosazovat dosti kontroverzní a spekulativní interpretace s tím, že nejsou o nic méně pravděpodobné, než všechny ostatní. Tento „bezbřehý relativismus“ ovšem nic neřeší (srov. JOHNSON 1999, 172); v podstatě se jen staví do opozice proti procesualismu, aniž by ho něčím nahrazoval a zaměňuje tak „postprocesualismus“ za „anti-procesualismus“. Serióznější badatelé takový postup zamítli. To, že je více možných interpretací neznamena, že jsou všechny stejně reálné. Nicméně žádnou z interpretací většinou nelze považovat za jediné správné "vysvětlení". Důležitý je kontext, a to nejen kontext vzniku archeologických dat, ale i jejich sběru a zpracování. Důraz na kontext je pak jedním z dalších charakteristických prvků postprocesuální archeologie.

S kritikou procesuální archeologie se obnovil také zájem o náboženské tradice a "duchovní život" pravěkých lidí. Tento zájem ovšem někdy přerůstá v módní trend, který spíše jen opakuje již známé poznatky, nebo se je snaží nově interpretovat, sice originálním, ale ne vždy přínosným způsobem (srov. KALIFF 2007, 15-22). Archeologové, méně obeznámeni s dějinami, vnitřními poměry a teoretickými dilematy religionistiky tak často sáhnou po literatuře, která se může zdát vhodnou pro řešení jejich problémů, její nekritické přijímání je však přinejmenším „problematické“ (viz níže).

V důsledku postprocesualistické kritiky a značné vnitřní rozrůzněnosti obou směrů se rozvinuly některé dosud opomíjené směry (jako archeologie „genderu“, archeologie „domorodého

¹ Matthew Johnson (JOHNSON 1999, 87) zdůrazňuje potřebu snahy o zpřístupnění myšlenek a věr minulých lidí z těchto důvodů: 1) ve skutečnosti vytváříme předpoklady o myšlení minulých lidí kdykoliv něco označíme jako „normální“, „přirozené“ nebo argumentujeme pomocí „selského rozumu“ (*common sense*); 2) mnozí archeologové se musí vyrovnat s historickými prameny, tedy dokumenty, které nejsou nic jiného než vyjádřením myšlenek; 3) je nemožné popisovat lidské chování bez odkazování na mentální koncepty. Sám kritizuje pozitivismus, protože dává falešnou představu o tom, co by měli vědci dělat, přitom jde jen o další paradigma, které bude nakonec nahrazeno jiným; vědecké poznání není čistě objektivní ale částečně konstruované. Odmítá proto aplikaci jediné metody a prosazuje rozmanitost metod včetně „nevědeckých“ strategií které zohledňují emoce, jako příklad uvádí sociální konstruktivismus (JOHNSON 1999, 43-45); odmítá ale paradoxně nejoblíbenější námitku proti systémovému a funkčnímu myšlení procesualismu, která chápe moderní „Západní“ ideál individuality a romantickou představu neomezené osobní svobody jako základy iracionality a nepředvídatelnosti. Tyto koncepty ale nejsou samozřejmé, ani univerzální (lokálně i temporálně), nemohou tedy sloužit jako základ pro seriózní analýzu minulých společností (JOHNSON 1999, 82-84).

obyvatelstva“ adal.). Vznikla také řada "synkretických" proudů, snažících se o kompromisní postoj využívající kladů obou přístupů. Z hlediska tématu této práce je zásadní rozvoj kognitivní archeologie, o níž bude pojednáno dále. V současné archeologii se aplikuje množství různých teorií a metod, a častá je i spolupráce s jinými obory, žádný ze směrů tak nelze označit za "mainstream" (JOHNSON 1999, 176-187).

Kognitivní archeologie vznikla jako myšlenkový proud zabývající se kognicí v rámci procesualistického přístupu, který tak reagoval na kritiku postprocesualistů. Byla ovlivněna strukturalismem, podle nějž má kultura (podobně jako jazyk) skrytá (kognitivní) pravidla, která podvědomě chápeme, ale explicitně nevyjadřujeme, a která je třeba odhalit, abychom pochopili jak vznikají různé kulturní formy. Strukturalisté vnímají artefakty jako doklad věrských systémů v nejširším významu toho pojmu a mají tendence k pluralitě komplexních interpretací. Skrze postprocesualismus se prosadil také vliv marxismu na dialektické chápání dějin a především zájem o ideologii a její fungování (JOHNSON 1999, 89-97). Původní nezájem o symbolický rozměr kultury procesualistů byl částečně zapříčiněn i snahou vyhnout se ideologicky zatíženým interpretacím a zneužití ze strany nacionalistických a etnocentrických ideologií, jako tomu bylo u archeologie kulturně-historické.² Ideologické zatížení a implicitní předporozumění je ale v archeologii všudypřítomné (při volbě problematiky, výběru dat, vlastní interpretaci atd.) a stejně ideologické je i vyhýbání se interpretaci a omezení se na rigorózní popis čistě na základě verifikovatelných analýz (HAVELKA 2008a, 13-14).

Pojem „kognitivní archeologie“ označuje spíše oblast zájmu, než konkrétní archeologickou „školu“. V tomto směru lze za „kognitivní“ považovat i postprocesualní archeologii (HAVELKA 2008a, 14; pro podrobnější popis různých proudů kognitivní archeologie, jak je rozlišuje např. Steven Mithen viz HAVELKA 2008a a tam uvedená literatura). Podle oblasti zájmu tak můžeme rozlišit například evolučně – kognitivní archeologii, která se zabývá vznikem a vývojem lidského myšlení na nejzákladnější úrovni, zejména během vlastního procesu hominizace. Čelní pozice v tomto výzkumu zastávají Steven Mithen a badatelé z McDonald Institute v Cambridgi (srov. HAVELKA 2008a, 14-15; MITHEN 1996, týž 2001, týž 2006; PRICE 2002, 38-39). Jiný směr je zaměřen na výzkum obrazivého umění kultur mladšího paleolitu a „přírodních národů“ v kontextu jim přikládaných tradic „šamanského“ charakteru a pracuje také s psychologickými poznatky o změnách stavech vědomí (HAVELKA 2008a, 15; viz také LEWIS-WILLIAMS 2007; srov. SMAIL 2008, 157-189). Třetím (a v archeologii zřejmě nejrozšířenějším) směrem je vlastní kognitivně-procesuální archeologie, tak jak ji zformuloval Colin Renfrew v 80. letech (HAVELKA 2008a, 15; RENFREW 1994a). Ta využívá pokroků ve výzkumu symbolického rozměru materiální kultury, kterých dosáhli postprocesualisté, ovšem v mezích požadavku na co nejobjektivnější

² Dalším z důvodů, proč se procesuální archeologie zaměřila na pozitivismus a snažila se co nejvíce přiblížit exaktním vědám, byla i větší prestiž a finanční podpora spojovaná s přírodními vědami (HAVELKA 2008a, 14).

poznání a explicitní metodu. Jejími výchozími axiomy jsou předpoklad reálné existence minulosti s možností jejího objektivního poznání a možnost určité generalizace ve fungování lidské mysli ve smyslu časovém i prostorovém (HAVELKA 2008a, 15; RENFREW 1994a, 3-4). Renfrew uznává ideologii i hmotnou kulturu jako aktivní síly působící ve společnosti a tvořící prostředí, v němž lidé žijí. Hlavní pozornost je pak věnována výzkumu symbolického myšlení a vztahu tohoto myšlení k hmotné kultuře, která je chápána ve svém symbolickém významu jako „externí symbolické paměťové médium“ (HAVELKA 2008a, 16; RENFREW 1994a, 10).

Tento termín (*external symbolic storage*) zavedl Merlin Donald a vztahuje ho k veškeré hmotné kultuře, která podle něj získává význam „ponořením do bohatého substrátu“ zvyků, rituálů, narácí a mýtů a může být podle potřeby přizpůsobena symbolické funkci. Hmotná kultura tak může posloužit jako komplexní paměťové médium, v němž je skrze symbolický význam externalizována paměť, čímž se výrazně posiluje trvalost a síla distribuované kognice dané skupiny.³ Zvyk lidí využívat hmotnou kulturu k utváření vlastního prostředí, v němž žijí, i k uspokojení sociálních, praktických i komunikačních potřeb skupiny považuje za nejvýznačnější znak lidského myšlení – lidé a hmotná kultura v podstatě žijí v symbióze, kterou si ovšem mnozí badatelé neuvědomují.⁴ Merlin Donald vytvořil také vývojové schéma lidské kultury v závislosti na určujících kognitivních procesech a způsobu jejich přenosu a uchovávání, které ovšem zkritizoval Renfrew (i další badatelé) kvůli opomíjení některých aspektů a fází tohoto vývoje a role hmotné kultury v něm. Donald tuto kritiku přijal s tím, že toto schéma vytvořil pro neuropsychologii a biologii aby poukázal na význam kultury na formování mysli, a že pro použití v archeologii a antropologii by bylo třeba jiné a podrobnějšího klasifikace hmotných kultur (srov. DONALD 1998a, též 1998b; HAVELKA 2008a, 16-17).

Pro výzkum archaických náboženství je tak, kromě akceptování symbolického rozměru hmotné kultury podstatné také zdůraznění její aktivní role, tedy že předpokladem symbolického jednání je praxe v materiálním světě a že mysl a koncept nemusí předcházet praxi a materiální symbol (HAVELKA 2008a, 17; RENFREW 2001, 129-131). Výzkum by se však neměl omezovat pouze na artefakty s nábožensko-symbolickým významem, tím by se příliš nelišil od dosavadního studia archaických náboženství „na základě předdefinovaného materiálu“. Také by se neměl příliš zaměřovat na „narační náplň“ těchto náboženství ale spíše na to, proč jsou pro ně tak zásadní materiální symboly či „vnější symbolická paměťová média“. K tomuto účelu by měl archeologii postačit „hrubý, obecný, ale vysoce pravděpodobný a ve svých dílčích attributech predikovatelný model náboženského systému“ (HAVELKA 2008a, 18). O vytvoření takového modelu (či modelů)

³ Význam hmotné kultury, ale také tělesného jednání – návyků a zvyků, včetně způsobů a postupů v používání a vlastní výrobě hmotné kultury, jako nositelů společenské paměti a identity zdůrazňuje také sociolog Pierre Bourdieu ve své „teorii jednání“, kterou aplikovala archeoložka Magdalena Naum při výzkumu dokladů Slovanských imigrantů na ostrově Bornholm (NAUM 2008).

⁴ Podobně chápe hmotnou kulturu i Evžen Neustupný, viz NEUSTUPNÝ 2002; symbolická funkce hmotné kultury bude ještě zmíněna v části zabývající se problematičností religionistických přístupů ke studiu náboženství v archeologii a apriorní selekce „kultovního“ v archeologickém materiálu.

se pokouší (mimo jiné) kognitivní religionistika (viz níže, 2.2.4.).

2.2. Co je „náboženství“ a jak se dá zkoumat

Ještě než bude řeč o vlastní kognitivní religionistice, je třeba zmínit také ostatní přístupy ke studiu náboženství mimo archeologii. Vlastní věda o náboženství – religionistika⁵ – vznikla teprve ve 2. polovině 19. stol., ale mnohé myšlenky a otázky jimiž se zabývá mají své počátky již v antice. Není třeba se zde příliš rozepisovat o „prehistorii“ a dějinách religionistiky (tomu se věnují patřičné pasáže obecných „úvodů“ do religionistiky (HELLER – MRÁZEK 1988, 9-104; HORYNA 1994; HORYNA – PAVLINCOVÁ 2001, 7-76; WAARDENBURG 1997), měly by se ale zmínit některé základní problémy religionistiky a způsoby, jakým se s nimi různé její proudy vyrovnávaly.

2.2.1. Definice „náboženství“

Otázka „co je vlastně „náboženství?“ pronásleduje religionistiku od jejich počátků až dosud. Religionistika, ani jiné disciplíny, dosud nedisponují obecně akceptovanou definicí náboženství, která byla dříve spojována také s dalšími „velkými“ otázkami rané religionistiky: co je „podstatou“ náboženství, jak vzniklo a jaká byla jeho prvotní forma.⁶ Jak uvádí Břetislav Horyna:

" "Náboženství" je navýsost abstraktní pojem, k němuž dospíváme teprve na základě mnoha myšlenkových operací. V dějinách se ale nikde nesetkáváme s reduktivní představou náboženství, nýbrž vždy s konkrétními, historicky, kulturně a filosoficky založenými podobami náboženství, s určitými a určitelnými náboženskými skutečnostmi. Až na základě jejich výzkumů se objevují otázky na jejich vzájemné podobnosti (afinity), začíná se uvažovat o tom, které z nich a které jejich náležitosti může religionistika zařazovat pod společný obecný pojem náboženství. V religionistickém užívání tohoto pojmu tak ze všeho nejdříve zaznívá otázka, které jevy a skutečnosti a které vzájemné souvislosti mezi nimi můžeme zahrnovat pod sjednocující pojem náboženství a které zůstávají vně pomyslné demarkační linie." (HORYNA 1994, 18-19).

⁵ Mállokterý obor disponuje tolika variantami svého názvu jako právě „religionistika“, „věda o náboženství“ či „dějiny náboženství“. Situace v cizích jazycích je pak ještě komplikovanější: zatímco němčina si vystačí s názvy „Religionswissenschaft“ a „Religionsgeschichte“, v anglicky mluvících zemích je tento obor označován jako: „science of religion(s)“, „academic study of religion(s)“, „history of religion(s)“, „religious studies“, „comparative religion(s)“ atd. K tomu se navíc pojí řada dílčích disciplín jako „sociologie náboženství“, „psychologie náboženství“ atd., a teoreticko-metodologických proudů či paradigm/diskurzů jako „fenomenologie náboženství“ či „kognitivní věda o náboženství“.

⁶ Existuje celá řada různých definic náboženství, jak od religionistů, tak od jejich předchůdců a badatelů z jiných oborů a některé z nich se zároveň snaží odpovědět i na otázky po podstatě nebo původu náboženství. Za „nejjednodušší“ je považována dnes již klasická definice britského antropologa Edwarda B. Tylora (náboženství je víra v duchovní bytosti), za prvotní formu náboženství pak považoval animismus (DURKHEIM 2002, 37; HELLER – MRÁZEK 1988, 74). Z dalších lze zmínit například definici zakladatele sociologie náboženství Émila Durkheima (systém věr a praktik, které se vztahují k oblasti posvátného, tj. vyděleného a zakázaného, systém, který všechny ty, kdož věří a praktikují kult spojuje v morální celek, v církev), který za prvotní prvotní formu náboženství považoval totemismus (DURKHEIM 2002, 55-56, 186; HORYNA – PAVLINCOVÁ 2001, 131), nebo definici německého filosofa a teologa Friedricha Schleiermachers (náboženství je „pocit absolutní závislosti“) (HORYNA – PAVLINCOVÁ 2001, 373; k dalším definicím viz PODBORSKÝ 2006, 13-33; a výše uvedená literatura k obecné religionistice.

Religionistika tak spolu s "náboženskými" představami, jevy, symboly atd. musí zkoumat také jejich historické, kulturní a myšlenkové kontexty, v nichž se s nimi setkává. Výzkum kultur výrazně odlišných od těch evropských je ale značně limitován, protože metody a jazyk vědy, a tím i religionistiky, jsou produkty specifického vývoje evropské kultury. Jakákoliv obecná definice náboženství se dotýká jevu, "který ovlivňuje a spoluurčuje způsob sebeidentifikace značného množství lidí v různých kulturách a historických časech." Religionistika by tedy měla primárně zkoumat konkrétní aspekty "náboženskosti"⁷ dané kultury nebo společenství a teprve na dalších stupních abstrakce se může zabývat hledáním "jakési substance či podstaty" náboženství obecně (HORYNA 1994, 18, 22). Při sledování různých aspektů náboženství je tak třeba dbát na jejich kulturní zakotvení a dobírat se rozdílnosti významů, které v jednotlivých náboženstvích představují (HORYNA 1994, 24; srov. BRAUN 2000; HORYNA - PAVLINCOVÁ 2001, 41; PADEN 2002, 19-21; WAARDENBURG 1997, 10-17).

Téma vzniku a pozdějšího vývoje náboženství bylo velmi důležité pro dějiny náboženství a jejich historicko-teoretické modely, které se snažily systematizovat získaná historická data o náboženství (v obecném smyslu slova) do vývojového schématu. Jejich východisko, tedy představa obecné dějinné tendence, které náboženství podléhá a rozmach těchto teorií v 2. pol. 19. stol. navazují na soudobé myšlenky filozofie a evolučních teorií přírodovědy. Nejrozšířenější z těchto teorií jsou teorie náboženské evoluce – náboženství se vyvíjejí od jednodušších, "primitivních" stadií (za počáteční bývaly považovány animismus, dynamismus či manismus, někdy je před tyto stupně ještě řazena magie, zde pojímána jako samostatný jev předcházející náboženství a stojící mimo něj) po komplexní, "vyspělá" náboženství – a teorie náboženské deprivace (degradace, degenerace), podle níž je monotheismus (nebo podobně "vyspělý" náboženský systém) původní, přirozenou formou náboženství, která postupně "degenerovala" v různé jiné (úpadkové) formy náboženství (podrobněji viz HELLER – MRÁZEK 1988, 16-23; HORYNA 1994, 30-53; srov. PODBORSKÝ 2006, 30-33).

2.2.2. Hlavní teoretické proudy religionistiky

Podobně jako neexistuje obecná definice náboženství, neexistuje ani obecná religionistická teorie náboženství. Náboženství bývá v religionistice pojímáno v zásadě dvěma způsoby. První z nich chápe náboženství jako neodvoditelný, neredukovatelný, původní a plně autonomní jev, tedy jako kategorii *sui generis*. Tento přístup ovšem vychází z teologického pojmání náboženství a v současnosti se objevuje spíše jen v konfesijní religionistice. Ostatní přístupy si udržují metodologický odstup a chápou náboženství jako historický a sociální jev, nebo jako filosofickou ideu (HORYNA 1994, 27). Již od svého počátku se religionistika dělila na tři hlavní proudy -

⁷ Obvykle dělené na nábožensky vykládané skutečnosti, nábožensky vykládané zkušenosti a nábožensky vykládané normy (HORYNA 1994, 22-24).

historický, srovnávací (komparativní) a fenomenologický (HORYNA 1994, 54-59; HORYNA - PAVLINCOVÁ 2001, 42).

Historická religionistika se zabývá dějinami náboženství, nepodává je ale jako jednotný výkladový model dějin náboženství jako celku. Dříve existovaly snahy konstruovat takové modely na základě poznatků, shromážděných o dějinách jednotlivých náboženství, ty ale vždy závisí na "dobové úrovni religionistického poznání" a na "subjektivním stanovisku vědce". Od modelů tohoto typu se tedy upustilo poté, co se "prosadil názor, že neexistuje náboženství obecně, ale jen různá konkrétní náboženství v dané fázi svého vývoje a v daném sociálně-kulturním kontextu" (HORYNA 1994, 59-60). Historická religionistika usilovala o maximální objektivitu svého poznání a nezávislost na sebereprezentacích jednotlivých náboženských tradic, zaměřila se tak na deskriptivní a komparativní metody výzkumu. Zároveň se vyhýbala otázkám týkajícím se smyslu a významu náboženství, v nichž spatřovala riziko ideologizace a teologizace religionistiky. V tomto podání se na jistou dobu stala zcela dominantním proudem religionistika a výrazně tak zpřesnila, ale i omezila její záběr (HORYNA 1994, 60-61).

Srovnávací (komparativní) religionistika se zaměřuje na vyhledávání a vysvětlování paralel mezi náboženstvími, které mají přibližovat obsah a objasňovat vývoj náboženství. Komparace následovaly první historické religionistické výzkumy a často měly vynahradit absenci vlastní religionistické teorie a metodologie (jinou variantou bylo využívání teorií a metod jiných oborů). Také se musela vymezit vůči teologickým, etnocentrickým a jiným hodnotícím komparacím které se obvykle snaží povýšit vlastní náboženskou tradici, potažmo celou kulturu, nad ty ostatní, nebo se v cizích tradicích a kulturách snaží dohledat vlastnosti vnímané jako kladné a v souladu s vlastní tradicí či kulturou. Obecně ale platí, že se do každého srovnávání, včetně religionistického, promítají subjektivní předpoklady (HORYNA 1994, 69-71).

Komparace umožnila odklon od čistě historizující orientace k nové rovině abstrakce, kde jsou náboženské jevy vyňaty ze svého historického kontextu a je zkoumána jejich kompatibilita s podobnými jevy z jiných náboženských tradic. Na základě těchto zkoumání pak byly tyto jevy tříděny do určitých kategorií a struktur, z kterých pak byly vytvářeny první typologie a morfologická schémata. Z nich pak byla odvozována obecná pravidla vývoje náboženských jevů, která mohla být případně dále přeformulována v zákonitosti, jimiž se měl řídit vývoj náboženství obecně. Komparace jako metoda je často používána historickou religionistikou a je nezbytnou součástí fenomenologie náboženství, spíše se tedy objevuje jako součást systematictějších prací než jako samostatný proud. Pro historickou a srovnávací religionistiku, tak jak byly pojímány v 19. a 1. pol. 20. stol., platí kritika přílišného scientismu, který předpokládá existenci obecných zákonitostí vývoje náboženství (HORYNA 1994, 71-75).

Hermeneuticko-fenomenologická religionistika vychází z filosofické hermeneutiky a fenomenologie a usiluje o "porozumění" náboženství, respektive o "ukázání, rekonstrukci a

interpretaci smyslu a významu náboženství, jako kulturně aktivní hodnoty" (HORYNA 1994, 88).

Fenomenologickou metodu prosazoval již v 19. stol. Pierre Daniele Chantepie de la Saussaye, jako samostatný proud v religionistice ji ale prosadil až Gerardus van der Leeuw v 1. pol. 20. stol. Fenomenologie náboženství se zabývá náboženskými fenomény, které vnímá jako vždy konkrétní (ne abstraktní) jevy, často blízké jevům profánního života (hranice mezi nimi není fixní, ale spíše plynulá a proměnlivá v závislosti na historických proměnách). Tyto fenomény pak srovnává a hledá pro ně společné jmenovatele, to, co tvoří jejich podstatu a zakládá jejich obecnou platnost. Na rozdíl od komparativní religionistiky si uvědomuje jejich existenciální význam a chápe náboženské fenomény jako intenciální skutečnosti.⁸ Riziko subjektivního zkreslení prostého popisu se snaží eliminovat eidetickou redukcí fenoménu na jeho "čistou podstatu" (HORYNA 1994, 95-96, 100-104). Jeden z požadavků fenomenologie náboženství je neredukování náboženských fenoménů na profánní objekty a děje, tedy rozlišování mezi náboženskými a "krypto- či quasináboženskými fenomény". Mezi těmito fenomény je nutné vést demarkační linii, aby mohly být ty náboženské správně seřazeny a porovnány a aby bylo možné jim porozumět a uchopit jejich podstatu (svatost). V tomto směru největší obtíže plynou ze zkoumání fenoménů cizích kultur a náboženských tradic, kde nejvíce hrozí kulturní nedorozumění a předsudky. Fenomenolog se také musí vyvarovat svého vlastního "náboženského cítění", které nesmí být součástí poznání, interpretace ani hodnocení zkoumaných fenoménů (HORYNA 1994, 107-108).

Hermeneutická religionistika se snaží uceleněji vykládat smysl a význam náboženství. Podobně jako fenomenologie byla i hermeneutika náboženství v menší míře zastoupena již v rané religionistice 19. stol., jako samostatný výzkumný proud se ale prosadila až v 2. pol. 20. stol. Její čelný představitel, Jacques Waardenburg, vychází z toho, že otázka po smyslu náboženství je otázkou na podstatu náboženských obsahů. Náboženství lze na abstraktní úrovni nahlížet jako systémy znaků, které slouží k orientaci lidského myšlení a jednání. Tyto znaky tedy nesou náboženské i sociální významy, které získávají v průběhu dějin. Náboženství pak dělí na implicitní a explicitní, podle toho, zda si člověk, který ho přijímá, uvědomuje, že má pro něj náboženský význam. Explicitní náboženství pak lze zkoumat z fenomenologické nebo sémantické perspektivy, při použití sémantického modelu se ale ukazuje, že každý náboženský znakový systém je významově mnohoznačný. U implicitních náboženství je hlavním problémem jejich identifikace, která závisí na definici normativního pojmu náboženství, tou ovšem religionistika nedisponuje. Jako indikátory pak mohou sloužit specifické smyslové obsahy, které jsou nábožensky účinné a lze u nich vysledovat náboženskou intencionalitu. Implicitní náboženství jsou založena na sakralizaci různých jevů a tento proces je z hlediska smyslu a významu analogický k náboženstvím explicitním (HORYNA 1994, 87-94; HORYNA – PAVLINCOVÁ 2001, 423-433; WAARDENBURG 1997, 108-133).

⁸ Tedy že fenomén netvoří jen vlastní obsah předmětu ale také intencionální akt jeho myšlení - toho jak je obsažen v mysli, jak je uvědomován.

2.2.3. Mircea Eliade a "totální hermeneutika"

Zřejmě nejdiskutovanější a nejproblematictější postavou religionistiky je rumunský filosof a historik náboženství Mircea Eliade. Jeho pojetí univerzálních dějin náboženství jako ustavičné vyjevování se posvátna (*hierofanie*) bylo vybudováno na metodologickém principu fenomenologie náboženství a komparatistiky, které posléze ústí do ideje tzv. „totální hermeneutiky“. Svou vlastní verzi dějin náboženství považuje za „spásnou disciplínu“, která má vést k „nastolení éry Nového humanismu“ díky pochopení „hlubšího“ významu náboženských fenoménů (srov. HAVELKA 2010, 957-958; HORYNA 1994, 109-113; HORYNA – PAVLINCOVÁ 2001, 139-147), což dodává celé jeho metodologii spíše filosoficko-teologický rozměr. Podobně problematické jsou i výchozí teze a požadavky na badatele, který by chtěl jeho metodu použít. Na jejich podrobný rozbor zde není prostor a sám Eliade je nikde explicitně nepopsal, proto je třeba zde odkázat na rekonstrukci kterou vypracoval brněnský religionista Ondřej Sládek (SLÁDEK 2004, 125-141) a shrnutí Rudolfa Havelky (HAVELKA 2010, 958).

Náboženství považuje Eliade za jev *sui generis* (nezávislý, existující sám o sobě) a předpokládá reálnou existenci univerzálních jevů jako dichotomie posvátného a profánního, hierofanií apod. Také předpokládá, že celé lidstvo je napříč časem i prostorem propojeno na základě archetypálního obsahu nevědomí, že všechny výpovědi náboženského charakteru se zakládají na použití symbolů a symboliky a že pro dějiny náboženství je zásadní prvotní (archaický) čas. Náboženský člověk je podle něj ideálním typem člověka a komplexní výpověď o náboženství může učinit jen religionista – hermeneutik, který musí k náboženství přistupovat celistvě v jeho vlastní referenční rovině (je nutné vystihnout "pravdivou" povahu náboženského symbolismu), imaginativně (aby překonal propast mezi různými kulturami) a z pozice "existenciální zaujatosti", která umožňuje "vžít se" do existenciální situace "člověka prožívajícího setkání s posvátnem". Právě tyto požadavky jsou však v rozporu se zkoumáním náboženství z pozice vědy (HAVELKA 2010, 958-959).

Vlastní postup studia náboženských fenoménů pak spočívá ve shromáždění co nejvíce dat náboženského charakteru z co nejvíce náboženských systémů, v ideálním případě pak "všechny" varianty zkoumaného jevu, které jsou poté srovnávány a s použitím fenomenologické analýzy se hledá společné neměnné "jádro" daného fenoménu. Toto jádro Eliade chápe jako reálně existující, nikoli jako ideální typ (tedy umělý myšlenkový konstrukt). Nakonec je fenomén vrácen do svého historického a kulturního kontextu a hermeneuticky interpretován (srov. HAVELKA 2010, 958; SLÁDEK 2004, 136-141). Je tak patrné, že Eliade se svými daty nakládal dosti svévolně, tak aby zapadala do jeho celkové koncepce náboženství, a archaickým náboženským tradicím často vnucoval své vlastní teoretické konstrukty, kterým přisuzoval reálnou existenci. U "eidetické redukce", kterou však používá fenomenologie náboženství obecně, pak existuje značné riziko

vytržení z kontextu a dezinterpretace zkoumaného jevu.

V současné religionistice je tak Eliade oceňován spíše pro svou roli v prosazování religionistiky jako univerzitního oboru, zejména ve Spojených státech, a pro svůj vliv na její formování coby vědecké disciplíny. Přínosná je také jeho kritika přílišného redukcionismu a upozornění na další metodologické problémy, které se snažil překonat. Další takové problémy pak byly "odhaleny" díky zpětným analýzám jeho díla a diskusím, které vyvolalo (srov. HAVELKA 2010, 959; HORYNA 1994, 109-113; HORYNA – PAVLINCOVÁ 2001, 139-147; SLÁDEK 2004, 173-181; pro přehled názorů některých současných českých a slovenských religionistů, zejména Ondřeje Sládka a Davida Václavíka, s jejichž názory se ztotožňuje i autor této práce, viz SLÁDEK 2007).

I přes svou problematickou pozici v religionistice, bývá Mircea Eliade (a spolu s ním také badatelé jako James George Frazer nebo Georges Dumézil) často citován archeology v pracích pojednávajících o archaických náboženstvích (viz např. BURDYCHOVÁ 1998; PODBORSKÝ 2002, týž 2006). Jak konstatuje Rudolf Havelka:

*"Ačkoliv pro určitou pestrost teoretického zaměření různých badatelů nelze chápat teoretickou část Podborského knihy⁹ jako normativní, je zřejmé, že do značné míry reflektuje stav teoretické úrovně archeologického výzkumu náboženství v české archeologii. Právě praxe aplikování "analogií" (spíše nežli - nikdy a nikde explicitně popsanych - metodických postupů a teoretických závěrů) z děl Eliada je velmi častá a vyskytuje se ve většině děl nějakým způsobem o pravěkém náboženství pojednávajících. Vzniká tak falešná představa, že daná archeologická situace, resp. zachycený fenomén byly tímto vysvětleny a že další snahy není potřeba. Výsledkem je **nevysvětlení ničeho**, protože jde jen o (patrně mylnou) představu, že došlo pouze k dalšímu zachycení jevu, který již byl vysvětlen (většinou) Eliadem a proto není třeba jej vysvětlit znovu - teorie výzkumu i znalost charakteru náboženských systémů v pravěku tak stagnuje."* (HAVELKA 2010, 957).

Jak již bylo uvedeno, Eliadova metoda není vhodná pro religionistiku jako vědu, o to méně je použitelná v archeologii. Archeologové ale také nikdy nepoužívají jeho postup při interpretaci archeologického materiálu, pouze jeho závěry a termíny, ovšem často v jiném smyslu, než je tomu u něj (HAVELKA 2010, 959). Pro studium archaických náboženství z pozic archeologie či historie spočívá přínos Eliadeho spíše v množství shromážděných (historických, archeologických i etnografických) dat, v jejich uspořádání a případné komparaci, ovšem ne v jejich interpretaci, v závěrech k nimž dospívá ani v metodách jež k tomu používá (a podobně je tomu i s dílem Frazera a Dumézila). Pokud bychom chtěli nadále používat Eliadeho závěry, je potřeba kriticky reflektovat problematičnost metody, s jakou k nim dospěl.

⁹ PODBORSKÝ 2006.

2.2.4. „Krise“ religionistiky a naturalizující proudy

Na přelomu 20. a 21. stol. se religionistika dostala do problematické stavu, který je někdy označován také jako "krize identity" nebo "krize základů". Religionistika byla od svého počátku disciplína úzce spojená s evropskou modernou a pozitivismem, zpochybnění a kritika jejich paradigmat v druhé polovině 20. stol. pak ovlivnila i její další vývoj. S rezignací na univerzálně platnou definici náboženství a distancováním se od „velkých otázek“ nezbylo nic jiného, než se pokusit vyřešit nejzásadnější problémy religionistiky. A to především její nejasný účel, prostředky a zařazení v systematice věd. Právě nedostačující stav vlastní religionistické teorie a metodologie, který nutí religionistiku k "existenční závislosti na metodologickém vykořisťování" jiných disciplín, neschopnost dokázat své věty jako vědecké a nejasnosti o tom, co je vysvětlení a co porozumění jsou podle Břetislava Horyny hlavní příčiny této krize (srov. HORYNA 2007; HORYNA – PAVLINCOVÁ 2001, 73-75).

Tuto situaci se religionisté snaží překonat různými způsoby: od rezignace na vlastní religionistickou teorii a metodologii a pokračování v tradičních historických a kontextuálních výzkumech (zkoumání náboženství z pozic např. sociologie, psychologie atd.), přes snahu o další rozvoj hermeneuticko-komparativních přístupů, až po přeorientování se na nové proudy, ať již „naturalizující“ (sociobiologie, kognitivní vědy), socio-ekonomické (*rational choice theory*), či směry usilující o aplikovanou a angažovanou religionistiku (srov. HORYNA 2007; HORYNA – PAVLINCOVÁ 2001, 73-75; SEIWERT 2008). Žádný z těchto proudů ovšem podle Horyny nic neřeší, pouze odvádí pozornost od skutečného problému – nedostačující teorie a sebevymezení religionistiky – a místo toho se zabývá novými teoriemi náboženství, které však za celé její dějiny tento nedostatek nedokázaly kompenzovat, nebo se pokouší o nové vymezení pozice religionistiky v systematice věd. Tak vnímá i snahu o vymezení religionistiky jako kulturní vědy (*cultural studies*, *cultural theory*), která ovšem nevede k žádnému posunu v metodologii nebo teorii a nebude religionistice k ničemu, dokud sama nedokáže formulovat vlastní, univerzálně platná pravidla a teorii vědeckého poznání (HORYNA 2007; HORYNA – PAVLINCOVÁ 2001, 75).

V současné religionistice tak, podobně jako v archeologii, vládne pluralita metod i teorií. Na rozdíl od archeologie ale žádná z těchto teorií a metod není religionistice vlastní a její proklamovaná „multidisciplinarita“ je dnes obecně vnímána spíše jako výmluva, či nutnost z nouze, než jako její přednost.

Kognitivní religionistika, či kognitivní věda o náboženství (*cognitive science of religion* – CSR) je relativně nový směr vycházející z poznatků oborů zabývajících se výzkumem lidské kognice (tj. myšlením, myšlenkovými procesy), jako jsou kognitivní psychologie, kognitivní neurověda a neurobiologie, ale také etologie, sociobiologie, a sémantika či lingvistika. Kognitivní

vědy obecně usilují (mimo jiné) o vysvětlení myšlenkových mechanismů a procesů v lidském mozku na neurobiologické a psychologické úrovni. Na jejich základě by pak mělo být alespoň částečně možné „vysvětlit“ (ne jen interpretovat) zákonitosti lidského jednání a kultury; náboženství je pak chápáno jako součást lidské kultury a specifický druh jednání. Jak průkopníky a hlavní představitele kognitivní vědy o náboženství lze jmenovat Stewarta E. Guthrieho (GUTHRIE 1980; týž 1993), Pascala Boyera (BOYER 1994; týž 2001), Justina L. Barretta (BARRETT 2000; týž 2004, týž 2007), E. Thomase Lawsona a Roberta N. McCauleyho (LAWSON – MCCAULEY 1993, týž 2002).

Kognitivní religionistika, stejně jako ostatní „naturalizující“ proudy religionistiky (kam dále patří např. sociobiologie náboženství či etologie náboženství) odmítá náboženství či „posvátno“ jako kategorii *sui generis*, místo toho chápe náboženství jako produkt lidské kultury a náboženské ideje a reprezentace (a potažmo i celou kulturu) jako produkty lidské mysli, a tím empiricky zkoumatelné. Studium náboženství by tak mělo vycházet ze studia lidské mysli a jejích kognitivních schopností a omezení a mělo by splňovat kritéria pro formulaci vědeckých, explanačních teorií. Jedním z těchto kritérií je princip konsilience – vertikálně integrovaný systém vědeckého poznání (závěry jedné vědy, např. biologie, nemohou odporovat poznatkům vědy na „nižší“, základnější, úrovni, v tomto případě chemie), který ovšem v humanitních vědách v podstatě chybí, kvůli čemuž jsou závěry jednotlivých humanitních věd často tvořeny izolovaně od poznatků přírodních i ostatních humanitních věd, čímž je omezována jejich ověřitelnost i kompatibilita pro jiné disciplíny. Dále je potřeba využít metod používaných ke studiu nenáboženských jevů (protože náboženství využívá stejných kognitivních mechanismů, kapacit i omezení jako jiné produkty lidské mysli, viz výše), a to „vědecktějším“ způsobem, než jak to religionistika příležitostně dělala dosud, a hledat kauzální mechanismy a zákonitosti toho, jak jsou náboženské představy myšleny. Takto komplexní přístup samozřejmě nelze aplikovat na náboženství jako celek, který se stejně dosud nepodařilo jasně vymezit, proto je také nutné náboženství rozčlenit na dílčí složky a zkoumat je jednotlivě (srov. SØRENSEN 2005).

Mezi takováto dílčí témata patří například vznik a šíření konceptů božstev, duchů, démonů apod., které se stávají předměty náboženského jednání a víry a které kognitivní religionistika souhrnně označuje jako „nadpřirození (či „nadlidští“) činitelé“ (*supernatural/superhuman agents*). Podle Pascala Boyera se tyto koncepty liší od ostatních tím, že porušují jeden nebo několik intuitivních předpokladů vážících se k dané ontologické kategorii.¹⁰ Tyto koncepty jsou pak

¹⁰ Boyer (BOYER 2001, 51-91; srov. BARRETT 2000, 29-31) rozlišuje 5 ontologických kategorií s nimiž lidská mysl pracuje: osoba, zvíře, rostlina, artefakt a přírodní neživá věc, k tomu přidává 3 domény intuitivních předpokladů – psychologie, biologie a fyzika, např. každý (normální) člověk intuitivně očekává že pes, příslušník ontologické kategorie „zvíře“ má hmotné tělo podléhající gravitaci (intuitivní fyzika), musí jíst a dýchat aby zůstal naživu (intuitivní biologie) a vnímá své okolí, ale nedokáže mluvit (intuitivní psychologie). Porušením některého z těchto předpokladů vzniká kontraintuitivní koncept, např. pes s neviditelným tělem (fyzika), pes který nestárne a dýchá pod vodou (biologie), nebo pes, který umí mluvit (psychologie). Podobně lze charakterizovat i většinu (ne-li všechny) nadpřirozených činitelů, např. „duch“ je osoba s nehmotným a/nebo neviditelným tělem (fyzika), „Boreás“ je vítr s (lidskou) osobností (psychologie – vlastnost osobnosti přirazena neživé věci), atd. (tuto hypotézu dále rozvinul např.

označovány jako „kontraintuitivní“ (*counterintuitive*), a pokud jejich kontraintuitivita nepřesáhla určitou mez (porušují jen jeden nebo menší počet intuitivních předpokladů) jsou potom „minimálně kontraintuitivní“. Podle Boyera jsou to právě tyto koncepty, které dosáhly tzv. „kognitivního optima“ a jsou lépe zapamatovatelné a tím i snadněji přenositelné, než koncepty „obyčejné“ (intuitivní), na kterých není nic překvapivého, či koncepty příliš kontraintuitivní, které jsou zase příliš komplikované (viz BOYER 2001, 51-91; BARRETT 2000, 29-31).¹¹ Pro tyto své vlastnosti jsou pak takové koncepty častými kandidáty na nadpřirozené činitele, aby se ale odlišily od „folklórních“ a „pohádkových bytostí“, musí mít přístup k nějakým relevantním, strategickým informacím a nějaký praktický vliv na život lidí – na jejich stavu a dispozici musí lidem záležet (srov. BOYER 2001, 137-167; BARRETT 2008).

Za vlastní příčinu vzniku kontraintuitivních konceptů je považována obecná lidská (nejen, viz GUTHRIE 2002) tendence hledat intencionálního činitele i v situacích, kde není jeho existence jistá či nutná (tzv. *hyperactive agent detection device*, HADD). Například náhlý pohyb trávy může způsobit náhodný poryv větru i přítomnost intencionálního činitele - třeba skrývajícího se predátora. Z evolučního hlediska je výhodnější utéci před neexistujícím predátorem, než být zabit predátorem, jehož možná přítomnost nebyla brána dostatečně vážně, proto se u lidí vyvinul sklon přisuzovat nějakého skrytého původce všem jevům, jejichž příčina není dostatečně rozpoznatelná. Také způsoby jak jsou náboženské koncepty udržovány a předávány ostatním členům dané komunity využívají přirozené kognitivní mechanismy, a to platí i pro náboženské jednání, tedy jednání odkazující na náboženské koncepty. Náboženské rituály se strukturálně nijak neliší od jiných lidských aktivit, podstatné je pro ně pouze to, že obsahují reprezentaci "nadhledské činnosti" (*superhuman agency*), která odkazuje na nadhledské činitele (viz BARRETT 2000; pro obecný přehled cílů, metod i dosavadních výsledků kognitivní vědy o náboženství viz ATRAN - HENRICH 2010; HAVELKA 2010, 959-968; CHALUPA 2008, viii-ix, 1-9; MARTIN 2009).

Vzhledem ke svým ambicím a přístupu, který se značně liší od většiny dosavadních přístupů ke studiu náboženství je i kognitivní věda o náboženství vystavena jisté kritice. Pravdou je, že některé z jejích předpokladů (například otázky modularity mysli, vzniku lidské mysli v paleolitu, neměnnosti a univerzálnosti lidské kognice atd.) i dílčích hypotéz jsou poměrně problematické a dosud nebyly dostatečně prověřeny. Další kritika se pak často zaměřuje na její zájem „o mozek“ a odklon od kultury a interpretací, na přílišný naturalismus a „biologický redukcionismus“. Tato kritika ale není příliš oprávněná, většina představitelů kognitivní vědy o náboženství uznává potřebu interpretací, pouze se je snaží doplnit o explanace, které jsou nutné pro každou „vědu“. Také se nesnaží vysvětlit náboženství (či kulturu) na úrovni kognitivních věd, jako spíše propojit různé úrovně studia náboženství; jejím cílem je multidisciplinární zkoumání náboženství v širších

Ilkka Pyysiäinen viz HAVELKA 2010, 962-967).

¹¹ Příklad: mluvící pes je více paměťohodný než obyčejný pes, a zároveň lépe zapamatovatelný než pes, který mluví, nestárne, má kovovou srst, živí se lávou, v noci dokáže létat, atd. atd.

souvislostech, ovšem v rámci integrovaného systému věd a s ohledem na poznatky přírodních věd.¹² Myšlení nelze redukovat na mozkové procesy, ani oddělit od kultury. Kritika „redukcionismu“ a „fragmentarizace“ náboženství je pak spíše věcí teologických a konfesijních postojů těch, kteří pojmají náboženství jako jev sui generis. Kognitivní věda o náboženství není bezproblémový přístup, který by překonal či dokonce úplně nahradil dosavadní přístupy ke zkoumání náboženství, ale již jen to, že zavádí možnost používat teorie a hypotézy, které jsou alespoň částečně empiricky ověřitelné, je pro dosavadní religionistiku značný přínos (srov. BARRETT 2000, 33-34; HAVELKA 2008, 12, 20-22; týž 2009, 55; MARTIN 2009).

2.3. Aplikace religionistických teorií v archeologii a bádání o prehistorických náboženstvích

Jakým způsobem tedy může archeologie zkoumat náboženství? Jak již bylo uvedeno, fenomenologicko-hermeneutické směry, které pracují s významy náboženských jevů, nelze přímo uplatnit na archeologický materiál. V případě historických a protohistorických tradic, jako je náboženství starých Germánů, lze na určité významy usuzovat s využitím historické analýzy a komparací, k tomu jsou ale nezbytné také doplňující historické prameny, případně analogie z jiných kultur a období. Tento, poměrně běžný, přístup s sebou ovšem nese značná omezení a rizika.

Zejména je třeba reflektovat specifika a odlišnosti různých kultur a období, s nimiž pracujeme (včetně našich vlastních) – vnější podobnost nemusí nutně znamenat i podobnost obsahovou a významovou. Právě při zkoumání archaických náboženství dochází často k dezinterpretacím kvůli míchání dat z různých období i tradic a absenci kritického hodnocení pramenů a sekundárních zdrojů.¹³ Další problém je dán omezeností historických i archeologických pramenů a jejich významovou rovinou – u historických pramenů, pokud je přítomna (tzn. nejedná se o prostou deskripci bez interpretace), bývá často subjektivního rázu a takto s ní musí být dále zacházeno (více ke kritice historických pramenů viz níže, 3.1.), u archeologických pramenů zase tato rovina zcela chybí a musí být zpětně rekonstruována interpretací. Tato interpretace je ale opět založena na datech získaných historickou a komparativní metodou, nikoliv vlastní archeologií, nepočítáme-li, často svévolnou, identifikaci určitých artefaktů za „kultovní“ pro nedostatek lepšího vysvětlení (či interpretace). Pro klasickou religionistiku je tento přístup, jsou-li reflektovány jeho nedostatky, přijatelný (více k možnostem a omezením historicko-komparativních metod viz HORYNA – PAVLINCOVÁ 2001, 46-53; MARTIN 2000; týž 2007; SMITH 1990, 36-53; týž

¹² V tomto směru kognitivní věda o náboženství skutečně nevyhovuje požadavku B. Horyny na vlastní teorii a metodologii religionistiky, ve skutečnosti, řada jejích představitelů odmítá religionistiku jako samostatnou disciplínu a pojmá ji spíše jako oblast studia, protože náboženství není kategorie sui generis, ale komplexní jev, který je možné (a nutné) zkoumat z mnoha různých pozic a úrovní (srov. KUNDT – BLÁŠKO 2009; KUNDT – KLOCOVÁ 2009).

¹³ Luther H. Martin tuto tendenci, celkem oprávněně, nazývá „Eliadovská hereze“ (cyklus přednášek RLB284: Hellenistic Religions: Cosmology, Community, Cognition, Brno, září-prosinec 2010).

1993; týž 2000), archeologie ale v této struktuře působí pouze jako pasivní poskytovatel dat k analýze (pokud se jedná o procesuální archeologii), nebo jako další, ovšem značně subjektivní, interpret (v případě postprocesuální archeologie), k symbolickému významu, a tím i k otázce případného náboženského významu, hmotné kultury se ale objektivně nijak vyjádřit nemůže.

Slovy Rudolfa Havelky:

„Lze shrnout, že v současné době neexistují vzájemně teoreticky kompatibilní směry archeologie a teorie náboženství, tedy samotná teorie archeoreligionistiky, která by umožňovala vědecký výzkum pravěkých náboženských, v širší perspektivě pak obecně symbolických systémů.“

Archeologie postrádá metody k jejich výzkumu a teorie toho, co vlastně má být zkoumáno a religionistika neposkytuje teorie náboženství použitelné při interpretaci archeologického pramene, respektive tyto neobstojí v kontextu kritického pojetí co možná nejvíce exaktní archeologie.“ (HAVELKA 2008a, 10; týž 2008b, 40; srov. týž 2008a, 5-10; týž 2010, 955-957).

Za možné východisko považuje právě syntézu kognitivní religionistiky a procesuálně-kognitivní archeologie, které jsou kompatibilní díky zakotvení v evolučním paradigmatu, dostatečné exaktnosti alespoň dílčích závěrů kognitivní vědy o náboženství i materialistické pojetí symbolického rozměru kultury a výzkum lidských kognitivních procesů na základě analýz artefaktů (HAVELKA 2008a, 10; srov. týž 2010, 969). Tento přístup také neumožňuje dosazovat archeologickým památkám konkrétní významy, může ale naznačit způsob, jakým lidé dané kultury uvažovali, jak se tento lišil od myšlení současného člověka a myšlení lidí jiných kultur, a zda si byly tyto způsoby myšlení dostatečně podobné, abychom mohli přisuzovat podobné významy podobným kulturním jevům na základě transkulturních analogií. Existuje řada dílčích kognitivních teorií a hypotéz, které může archeoreligionistika využít. Kromě výše zmíněných teorií nadlidských činitelů a hmotné kultury jako externí symbolické paměti, je to například teorie dvojí religiozity Harveyho Whitehouse nebo archeologické indikátory rituální aktivity Colina Renfrewa.

Britský antropolog Harvey Whitehouse ve své teorii rozlišuje dva mody náboženskosti, obrazivý a doktrinální, podle toho, jakým způsobem formuluje a předává sdílené náboženské představy mezi členy své komunity. Zatímco obrazivý modus využívá epizodickou paměť, méně časté, ale zato vysoce vzrušivé rituály a jejich individuální exegezi, doktrinální modus využívá více sémantickou paměť, rutinizované rituální aktivity a autoritativní výuku. Důležité je, že pro oba mody jsou charakteristické určité znaky, které lze doložit i archeologicky, jako velikost, organizace a hierarchizace skupin, míra využití ikonografie nebo literatury a epigrafiky atd. Oba mody jsou zde chápány jako ideální typy, které v čisté podobě neexistují, na základě jednotlivých indikátorů je ale možné určit, který z nich a jak výrazně v konkrétní tradici převládal (podrobněji viz WHITEHOUSE 2002; srov. týž 2009; HAVELKA 2010, 967-968).

Zřejmě nejzásadnějším problémem archeoreligionistiky je rozpoznání "náboženského kontextu" v archeologické situaci. Dosud převažující tendencí v archeologii bylo přisuzování

náboženského významu pouze zvláštním a "reziduálním" projevům hmotné kultury, které lze jen těžko interpretovat jako utilitární - kultovní je to, co nelze vysvětlit jinak (HAVELKA 2008a, 7; RENFREW 1994b, 52). Za tímto archeologickým "zlovykem" patrně stojí nejasná terminologie a problémy s vymezením kategorie "náboženství" (srov. INSOLL 2004; KALIFF 2007, 26-32; RENFREW 1994b, 47), především ale předpoklad oddělenosti náboženství od ostatních kulturních jevů. Tento předpoklad ale odráží spíše moderní sekularizovanou společnost, než kulturní prostředí archaických společností, kde takováto oddělenost zřejmě neexistovala (viz BRADLEY 2005, xiii, 28-30; HAVELKA 2008a, 7; týž 2010, 955; PRICE 2002, 45; INSOLL 2004).

Ve snaze o překonání tradičního přístupu vytvořil britský archeolog Colin Renfrew škálu archeologických indikátorů rituálu (RENFREW 1994b, 51-52), která ovšem zahrnuje takové faktory jako oddělenost a zvláštnost místa, kde se odehrávají, používání speciálního vybavení a nástrojů, jasné vymezení sakrální zóny spojené s čistotou a opakovaným výskytem symbolů, výskyt ikonografie vážící se k božstvům, možný výskyt obětí, zvýšené investice bohatství a zdrojů právě na stavby a předměty s kultovní funkcí atd. Přestože Renfrew reflektuje mnohé z výše zmíněných problémů, stejně jako možnou záměnu náboženského rituálu za jinou formu symbolického jednání, jako jsou hry či společenské ceremonie, zdá se, že stále spoléhá především na principiální odlišnost náboženství a ostatního, "světského" jednání. Prolínání obou těchto sfér v archeologickém materiálu zřejmě považuje za záležitost vnější podobnosti různých druhů symbolického jednání, nikoliv za projev skutečné provázanosti náboženství s ostatními oblastmi lidského života. Přesto alespoň poukázal na podobnost náboženství s jinými formami symbolického jednání, provázanost pohřebního ritu s představami o posmrtném životě a časté používání "pozornost přitahujících prostředků" (*attention focusing devices*) během rituálů, což je určitý posun vpřed (srov. RENFREW 1994b).¹⁴

Pro komplexní výzkum pravěkých náboženských systémů je ale potřeba přistupovat k náboženství jako k součásti celostního kulturního souboru, stojící v pozadí kulturní identity i veškeré hmotné kultury, a neredukovat je na apriorně vybraný materiál se "zřejmým" náboženským významem (HAVELKA 2008a, 7; INSOLL 2004, 5; srov. BRADLEY 2005). K archeologickému materiálu tedy musíme přistupovat komplexně a nepředpokládat možnost "rituálního" využití jen u určité, předem jasně vymezené skupiny. Ve sdíleném kulturním prostředí může být kdokoli a cokoliv přizpůsobeno symbolické funkci, aniž by muselo být něčím zvláštní (DONALD 1998b,

¹⁴ K oběma výše uvedeným teoriím se kriticky vyjádřil také Steven Mithen (MITHEN 2004). Whitehousovu teorii dvou módů náboženskosti považuje za užitečnou a použitelnou na archeologický materiál, ovšem těžko testovatelnou, zejména pro starší období, vzhledem k nejednoznačnosti a značné variabilitě archeologického materiálu. Rozdělení na pouhé dva módy je pak podle něj příliš hrubé a zejména obrazivý modus, který by měl převládat většinu prehistorie, tak zahrnuje příliš rozsáhlý soubor často velmi rozdílných tradic (MITHEN 2004, 17-22, 37-39). Renfrewovo pojetí náboženství, jako "koherentní světónázor" (srov. RENFREW 1994b, 47-50), pak považuje za příliš rigidní - odpovídalo by pouze Whitehousovu doktrinálnímu modu. Na základě etnografických dat ale soudí, že většina archaických náboženských tradic byla mnohoznačná již ve své podstatě a frustrace archeologů z neschopnosti rekonstruovat "formální náboženskou ideologii v pozadí figur, kultovních staveb a pohřebních praktik" je možná zbytečná. Ve skutečnosti mohlo jít o vysoce individuální a neurčité představy, osobní interpretace a zkušenosti volně napojené na sdílené ideje, které zůstaly z většiny nediskutované (MITHEN 2004, 20-21).

182).¹⁵ Pravidla používání symbolů jsou také dost volná a často iracionální, s různým rozsahem formality. Mnohoznačnost a nejasná hranice mezi nesymbolickými a neintencionálními aspekty hmotné kultury a těmi jasně symbolickými jsou spíše normou než výjimkou. Pro archeology je to dost problematické, navíc specifický obsah symbolů nemůže nikdy vyčerpat jejich funkčnost při použití, kdy jsou v dynamické interakci s celým kognitivně-kulturním systémem v dané živé kultuře. Jeden předmět může mít více funkcí a vrstev symboliky v různých časech, místech a sociálních třídách stejné společnosti. Je to jen "uzlový bod" v dynamickém socio-kognitivním systému, a tento systém určuje roli těchto předmětů, vytváří, mění a vnucuje jejich přesné funkce. Pochopení těchto předmětů vyžaduje znalost kultury a myslí, která je používala, a hmotná kultura tak nikdy nebude zapadat do modelů, kde má každý symbol jednoznačnou definici. Takové modely jsou zavádějící a je třeba se jim vyhnout (DONALD 1998b).

Vzhledem k tématu této práce je na místě zmínit také dílo Neila Price *The Viking way* (PRICE 2002), které se zabývá komplexním studiem staroseverské magie¹⁶ v kontextu různých aspektů tehdejší kultury. Price sám sebe sice neoznačuje za představitele kognitivní archeologie, upozorňuje ale na potřebu zohlednění kognitivních aspektů při výzkumu archaických kultur. Především pak skutečnost, že mnohé aspekty jejich života se k nám dostávají filtrované skrze světonázor, který je pro mnohé z nás "nepochopitelný, vzdálený, nepřijatelný až děsivý", těmto odlišnostem se však donedávna téměř nikdo nevěnoval (PRICE 2002, 26; srov. týž 2004).

The Viking way má být především pokus o explicitně kognitivní archeologii vikingů, jde ale také o syntézu různých přístupů zahrnující etnografii, historii a literární kritiku. Tématicky se neomezuje jen na "formalizované" náboženství eddické mytologie a "vyššího" panteonu, ale zaměřuje se také na koncept "skrytého lidu" (*huldefólk* - kontraintuitivní obyvatelé duchovního světa) a především na severskou magii – *seiðr*. Komplexní analýza magie využívá literární i archeologické doklady ve snaze osvětlit řadu dílčích aspektů, jako: vztah magie a bohů, postavení jejich praktikantů, genderové konstrukce a socio-sexuální identita ve spojení s rituály, nebo rozdílné podoby "domácí" a "válečné magie". Právě "splynutí války a náboženství" podle Price tvořilo jádro *seiðru* a stálo v centru tehdejšího chápání světa. Důležitou součástí jeho analýzy je také zohlednění tzv. archeologie "Čtvrtého světa", tedy původních obyvatel, v tomto případě Sámů. V době vikinské tvořili Sámové podstatnou část skandinávské populace a se starými Seveřany byli v intenzivním kontaktu, jejich kultury se vzájemně ovlivňovaly a zřejmě částečně sdílely i stejný světonázor. Světonázor, který se nám nutně musí jevit jako "jiný", a jako takový musí být konfrontován s tím naším, také skrze archeologické a etnografické bádání o Sámech (PRICE 2002, 25-48, viz také TOLLEY 2009, 57-65).

¹⁵ Ovšem osoby a předměty vyznačující se nějakou zvláštností, která upoutává pozornost, jsou k tomuto účelu zřejmě vhodnější a tím i "náchylnější".

¹⁶ Od vymezování magie jako samostatné kategorie, která je nějak oddělená nebo přímo v opozici proti náboženství nebo je jeho „primitivnější“ formou se dnes již upouští. V praxi se totiž pojem magie často používal jen jako ponižující kategorie pro rituální akce a expresivní jednání jiných kultur a tradic, než je ta, k níž náleží autor (SØRENSEN 2007, 2).

Z českých autorů je pak vhodné poukázat na úvodní studii o systematickém archeologickém výzkumu "míst s rituálním významem" Rudolfa Havelky (HAVELKA 2010) a jeho připravovaná pokračování (viz HAVELKA 2010, 955). Tématu výzkumu krajiny a posvátných míst se věnoval i ve svých předchozích dílech (HAVELKA 2006; týž 2008b; týž 2009).

2.4. Výchozí teoretické teze

V následující části jsou uvedeny základní teoretické teze, z nichž vychází hlavní část této práce – tedy revize dosavadních interpretací archeologických dokladů starogermánského náboženství na území střední Evropy. Tyto teze by měly alespoň částečně reflektovat výše uvedené problémy při studiu archaických náboženství.

1. Pro účely této práce je "náboženství" definováno po vzoru kognitivní definice jako: "veškeré lidské jednání a mentální reprezentace legitimizované odkazem na autoritu nadlidských činitelů" (srov. MARTIN 2009, 535). Tato definice ovšem opomíjí tělesné prožitky a emoce spojené s náboženstvím a prožívané během rituálů. Náboženskou zkušenost je možné v tomto případě chápat jako emoční reakci na náboženské reprezentace (KLOCOVÁ 2010, 14-18; podrobněji tamtéž).
2. Náboženství není kategorií *sui generis*, nýbrž přirozený produkt lidské kultury a mysli, využívající jejich přirozené mechanismy. Jako takové je zkoumatelné nezávisle na subjektivní "existenciální zaujatosti" a schopnosti "vcítit se".
3. Konkrétní obsah symbolů a náboženských reprezentací archaických kultur je nám z většiny nepřístupný, i přes pokusy "imaginativních" a fenomenologických interpretací. Vzhledem k jeho (pravděpodobně) značné variabilitě a kulturnímu kontextu ale není jeho přesná rekonstrukce nutná pro alespoň hrubou charakteristiku dané náboženské tradice.
4. Je třeba vyhnout se apriornímu rozlišování "kultovní" a "světské" hmotné kultury vzhledem ke zřejmému prolínání obou těchto sfér u archaických kultur. U "zřetelně kultovní" hmotné kultury je nutné počítat také s jejich možným "světským" a praktickým významem, u "běžné" hmotné kultury zase nelze vyloučit jejich (sekundární) rituální použití či náboženský význam nebo symboliku.
5. K výzkumu náboženství archaických kultur je třeba přistupovat komplexně a zohlednit jejich vazby na ostatní části života příslušníků těchto kultur, na jejich ekonomicko-subsistenční základnu, socio-politickou organizaci atd.

6. K veškerým pramenům (archeologickým, historickým i jiným) i získaným datům je třeba přistupovat kriticky a s ohledem na jejich kontext.

3. Náboženství starých Germánů

3.1. Historické a literární prameny

Historické a literární prameny, které nás informují o náboženství starých Germánů lze rozdělit do dvou skupin: starší antické a mladší středověké, zapsané křesťanskými autory, kam se řadí i staroseverské památky. V tomto případě je nutné zdůraznit, že neexistují **žádné autentické** písemné památky pohanských Germánů, kromě zpravidla krátkých a nepříliš informativních runových nápisů.¹⁷ Výpovědní hodnota písemných pramenů ohledně náboženství starých Germánů je tak do značné míry omezená.¹⁸

Antické prameny, i když hovoří o vzdálených oblastech, většinou obsahují informace získané v pohraničních oblastech Germánie, kde autochtonní kultura pod řeckým a římským vlivem rychle upadala. Navíc se, většinou nepříliš úspěšně, pokouší o průnik do diametrálně odlišné kultury a pojednávají o jevech, které z vlastní kultury neznají vůbec nebo ve značně odlišné podobě. Jsou tak spolehlivé pouze tam, kde popisují "evidentní a neproblematické skutečnosti a činy", když ale mluví "o názorech, představách a formách zbožnosti, nemůžeme již v jejich slova klást takovou důvěru" (STARÝ 2006, 165-168).

Středověké doklady z území kontinentálních a ostrovních Germánů jsou sporadické a výrazně kontaminované křesťanskou ideologií. Jsou tak spíše jazykovými než nábožensko-historickými doklady (STARÝ 2006, 165; srov. de VRIES 1956, 30-31). Staroseverské prameny zase popisují jevy svým traduentům i posluchačům důvěrně známé, ale týkají se téměř výhradně skandinávských poměrů v době vikinské (ca. 800-1060 CE) a závěrečných fází doby vendelské

¹⁷ Většina středoevropských runových nápisů doby římské se nachází na zbraních a špercích a označuje majitele či zhotovitele předmětu, nebo tvoří dedikační formulí, jen ojedinělé nápisy zřejmě odkazují na božstva nebo mohly mít magicko-náboženský význam (např. spona z Nordendorfu), význam mnohých nápisů dosud nebyl spolehlivě rozluštěn. Mladší skandinávské nápisy, obvykle na runových kamenech, jsou většinou upomínkou a oslavou významných událostí, nebo významných či zesnulých osob (v některých případech slouží přímo jako náhrobky). Problematické runových nápisů se podrobněji věnují např. dizertační práce badatelů Svante Fischera (FISCHER 2005) a Jantiny Heleny Looijengy (LOOIJENGA 1997), kde je i katalog kontinentálních nálezů s runovými nápisy (LOOIJENGA 1997, 129-157). V českém prostředí se runovými nápisy zabýval David Pirochta (PIROCHTA 2005). Elektronický katalog skandinávských runových nápisů Rundata je volně dostupný na internetu: <<http://www.nordiska.uu.se/forsk/samnord.htm>> (5. 8. 2012).

¹⁸ Podle německého badatele Leifa Scheuermanna (univerzita v Erfurtu) neexistuje žádná možnost jak skloubit písemné a archeologické doklady náboženství Germánů v době římské - antické prameny reflektují jen situaci v germánských provinciích nebo římský topos "barbarství", středověké prameny zase pocházejí z mnohem pozdějšího období. Při srovnávání konkrétních archeologických dokladů s literárními prameny pak většinou nelze jednoznačně prokázat nějaké korelace (osobní korespondence 24. 11. 2010).

(ca. 550-800 CE). Navíc doba kdy byly zaznamenány je často ještě mnohem pozdější a eddické písně a ságy jsou tak spíše produktem středověké imaginace a vzpomínek na dřívější realitu než autentickými dobovými prameny. I staroseverské prameny představují náhodně dochovaný vzorek památek neznámého rozsahu a ne zcela jasného původu, které měly různé lokální varianty a vyvíjely se v čase. Kromě vlastních písemných záznamů je pak třeba kriticky zhodnotit také orální tradice z nichž tyto vychází (viz. PAGE 2007, 12-13, 23-26; PRICE 2002, 27-37; STARÝ 2006, 165).

V následující sekci jsou uvedeny některé z hlavních písemných pramenů, seřazené chronologicky a se stručným popisem (pro podrobnější soupis viz např. de VRIES 1956, 28-46).

3.1.1. Antické prameny

Caius Iulius Caesar - Zápisky o válce Galské (Caes., *Bgall.*), kolem poloviny 1. stol. BCE. Caesar ve svých zápiscích popisuje germánské zvyky jako značně odlišné od galských: "nemají druidy", "ani se příliš nestarají o oběti", "za bohy uznávají jen ty, které vidí a kteří jim viditelně prospívají", jako slunce, oheň (Vulkán) a měsíc, o ostatních prý "ani neslyšeli" (Caes., *Bgall.* VI/21). Toto Caesarovo tvrzení je nutné brát s rezervou, protože se nejedná o dílo "encyklopedické" (jako u Tacita nebo Strabóna), ale jeho hlavním účelem bylo získat si římskou veřejnost během mocenského soupeření se svými odpůrci (srov. JONES - EREIRA 2007, 31, 39). Kromě běžných problémů s *interpretatio romana* pak musíme počítat s možností, že Caesar mohl úmyslně zamlčet informace, které by neodpovídaly stereotypnímu římskému pojetí "barbara" a naopak nekriticky svým čtenářům předkládat veškeré zvláštnosti a podivnosti "těch co žijí za hranicí římské říše" o kterých se doslechl (viz jeho popis jak se loví losi, Caes., *Bgall.* VI/27, srov. také JONES - EREIRA 2007, 41-46).

Strabón z Amaseie - Geografika (Str., *Geo.*) asi 23 CE. Strabón popisuje kněžky a věštkyně Kimbrů (Str., *Geo.* VII/3), šedovlasé, bíle oděné s lněnými plášti a bronzovými opasky a bosé, jak s mečem v ruce přistupovaly k zajatcům. Ty nejprve ověncí věncem a poté je přivedou k bronzovému kotli, kde kněžka vystoupí na plošinu. Pak se ohne nad kotlem a prořízne hrdlo každému zajatci poté co je tam vyzdvižen. Z krve která proudí do nádoby pak některé kněžky čtou proroctví. Jiné zase rozseknou tělo a z prohlídky vnitřností pak pronáší věštby o vítězství pro svůj lid. Během bitev pak tyto ženy mají tlouct do kůží natažených na vozech a vytvářet tak strašlivý hluk.

Plútarchos z Chairóneie - Paralelní životopisy (Plút., *BioP.*) asi 2. pol. 1. stol. CE. V životopise Caesara (Plút., *BioP.* Caesar 19) zmiňuje jak byla Ariovistova armáda zneklidněna proroctvími jejich "svatých žen", které sledovaly víry v řekách a hledaly znamení v zákrutech a šumění vodních toků a varovaly Ariovista, aby nebojoval před novem.

Publius Cornelius Tacitus - Germánie neboli O původu a poloze Germánů (Tac., *Germ.*) přelom 1. a 2. stol. CE. Zřejmě nejobsáhlejší a snad i "nejspolehlivější" z antických zdrojů. Podle Tacita odvozují všichni Germáni svůj původ od boha Tuistona, jeho syna Manna, a dělí se podle Mannových tří synů na Ingaevony, Hermiony a Istaevony, přitom ale zmiňuje, že původně mohlo existovat více Mannových synů a také více kmenů. Naopak jména Germánie a Germáni jsou nová a přisvojená (Tac., *Germ.* 2; viz níže, 3.2.). Z dalších bohů zná jménem jen bohyni Nerthus (známá pasáž o jízdě bohyně po kraji a její koupeli v jezeře, Tac., *Germ.* 40), a "božská dvojčata" zvaná Alkové (údajně jim slouží kněz v ženském rouše, Tac., *Germ.* 43), další božstva zmiňuje jen jejich antickými ekvivalenty - Merkur, Herkules, Mars a Isis, uctíván měl být také hrdina Odysseus (Tac., *Germ.* 3, 9). Zmiňuje také existenci kněží, kteří kromě toho že zajišťovali kultovní úkony a věštby týkající se celé obce ("domácí" kult a věštby pak zajišťovali otcové rodin) také dohlíželi na společenský řád a měli soudní i trestní pravomoci (Tac., *Germ.* 7, 10-12). Věštbám prý přikládají velkou vážnost a Tacitus některé z věštných technik popisuje a upozorňuje na zvláštní postavení žen - věstkyň, které zapůsobily i na Římany (Tac., *Germ.* 3, 8-10). Pro archeology nejpodstatnější je jeho popis pohřebního ritu (Tac., *Germ.* 27) a konstatování že Germáni nestaví svým bohům chrámy, ani je nezobrazují v lidské podobě; za kultovní místa jim slouží posvátné háje a božstva představují "sošky zvířat" a jiné symboly (Tac., *Germ.* 7, 9, 39). Zřejmě je také první, kdo zmiňuje kmeny s nimiž Germáni sousedili na východě a severu, mezi nimi i kmen Fennů (staroseversky *Finnar*), což jsou pravděpodobně předkové dnešních Sámů (Tac., *Germ.* 45; srov. TOLLEY 2009, 39-41).

Suetonius - Životopisy dvanácti císařů (Sueton., *Vita.*), asi 121 CE. Zmiňuje ženu z kmene Chattů, která předpověděla Vitteliovi Germanicovi, že bude vládnout dlouho a pevně, ale jen pokud přežije své rodiče (Sueton., *Vita.* IX/14). Jiný věstec z Germánie zase měl z pozorování blesků předpovědět smrt císaře Domitiána, krátce před jeho vraždou (Sueton., *Vita.* XII/16).

Ammianus Marcellinus - Dějiny římské říše (Amm., *ResG*), poslední čtvrtina 4. stol. CE. Ammianus zmiňuje roli krále (zvaného "*hendinos*") u Burgundů, který je sesazen, jestliže "zakolísá válečné štěstí nebo země odepře hojnou úrodu". Nejvyšší kněz (zvaný "*sinistus*") je na rozdíl od králů ve svém úřadu natrvalo a není vystaven žádným nebezpečným zvrátům (Amm., *ResG* XXVIII/5, 14).

Z dalších antických autorů, kteří ve svých dílech zmiňují germánské kmeny a jejich zvyky lze zmínit například Poseidonia z Apameie (Pos.), Plinia Staršího (Plin., *Nat.* IV/27-28), Klaudia Ptolemaia (Ptol., *Geo.* II/10) nebo Appiana z Alexandrie (App., *Hist.* IV/3). O náboženských

tradicích starých Germánů se ale v jejich dílech nedochovalo mnoho dalších informací.

3.1.2. Středověké (křesťanské) prameny

Jordanes - Getica (Jord., *Get.*), asi 551 CE. Jordanovo "převyprávění" rozsáhlejších a nedochovaných dějin Gótů od Cassiodora je podivnou směsicí mytologických, etnografických a (snad i) historických výpovědí a populárních legend o Gótech, zde ztotožňovaných s Gety a Dáky nebo Skythy. Věrohodnost jeho díla jako historického pramene je tak přinejmenším pochybná a autentický popis historických událostí zřejmě ani nebyl jeho cílem. Mnohé zmínky týkající se náboženství Gótů tak ve skutečnosti odkazují spíše na jiná etnika, s nimiž jsou zde ztotožňováni (Jord., *Get.* VI/48, X/65, XI/73, XIII/78). Některé z nich je ale možné přisoudit i Germánům, např. věštění a losování před důležitou volbou (Jord., *Get.* VII/50), volba králů a kněží z urozených vrstev (Jord., *Get.* V/40), nebo uctívání významných předků a úspěšných vojevůdců jako "polobohů" (Jord., *Get.* VI/48, XIII/78). Podle Jordana také Gótové uctívali "Marta" (kterého považovali za svého předka) krutými rituály, obětovali mu zajatce, věnovali mu podíl z kořisti a na jeho počest věšeli zbraně nepřátel ze stromů (Jord., *Get.* V/41). Jordanův popis náboženských praktik Gótů tak přinejmenším odpovídá (či spíše z něj vychází) antickému obrazu náboženství pohanských Germánů.

Řehoř z Tours - Dějiny franské říše (Greg., *Hist. Franc.*), asi 591 CE. O Francích píše, že jsou odjakživa pohané a za idoly mají lesy, vody, ptáky, zvířata a jiné živly, které uctívají jako bohy a obětují jim (Greg., *Hist. Franc.* II/10). Jinde dokládá přetrvávající víru ve věštění (i s použitím bible) a důvěru prokazovanou věstkyním i mezi již pokřtěnými Franky (např. Greg., *Hist. Franc.* V/14, VII/44) a aktivity jednoho čaroděje vybaveného falešnými relikviemi, bylinami, kostmi myši a krtků a drápy a sádlem medvěda (Greg., *Hist. Franc.* IX/6; srov. GUREVIČ 1996, 133-134).

S podobnými zprávami o přetrvávajícím dvojvěří, idolatrii, magickými praktikami a "čarodějnictví" u, nyní již formálně pokřtěných, germánských kmenů se můžeme setkat také u Bedy Ctihodného (Bed., *Hist. Ang.* např. II/15, III/22, IV/27) nebo v raných germánských zákonících (např. LS. XIX; ER. 376). Jisté informace mohou poskytovat také zprávy a životopisy misionářů působících mezi pohanskými Germány, např. životopis sv. Bonifáce (Will., *Vita Bon.*), který měl skácet velký "Jupiterův dub" (zřejmě zasvěcený Donarovi) v Gaesmere (dnešní Fritzlar; Will., *Vita Bon.* 6), později byl ale zabit Frísy, kteří pak získanou kořist - knihy a relikvie - rozházeli po polích, naházeli do bažin nebo poschovávali na různá jiná místa (Will., *Vita Bon.* 8). V ojedinělých případech se ve středověkých manuskriptech dochovají formule a zaklínadla odkazující na předkřesťanské praktiky, příkladem jsou tzv. merseburská zaklínadla (BUCHHOLZ 1968, 126;

Adam Brémský - Činy biskupů hamburského kostela (Adam Brem., *Gesta Ham.*), kolem roku 1080. Adamova kronika je velmi cenným pramenem pro středověké dějiny severní Evropy, avšak tam, kde charakterizuje předkřesťanské náboženství Germánských kmenů, využívá jiných středověkých i antických děl a zpráv údajných očitých svědků. Pasáž o víře Sasů před jejich konverzí ke křesťanství přejímá z díla Rudolf Fuldského (v domnění, že autorem byl životopisec Karla Velikého Einhard), která je z větší části opisem z Tacitovy Germánie (Adam Brem., *Gesta Ham.* I/7), doplněným o výroky, že Sasové byli od přírody "oddaní kultu démonů" a uctívali listnaté stromy a prameny. Také měli uctívat velký vztyčený kmen zvaný Irmisul, tedy "sloup vesmíru", který prý vše podpírá. Dále zmiňuje lundského biskupa Egina, působícího také na Bornholmu a ve Skaře, který "rozbil také na kousky pověstný obraz Frikka", bližší podrobnosti ale neuvádí (Adam Brem., *Gesta Ham.* IV/9). O Švédech píše (Adam Brem., *Gesta Ham.* IV/22), že kdykoli se v boji ocitnou v nesnázích, vzývají pomoc jednoho z mnoha bohů, které uctívají a po vítězství se mu zasvěcují a vyzdvihují ho nad ostatní. Dále, že všechny soukromé záležitosti mezi barbary se řeší pomocí losování, ale i ve veřejných záležitostech jsou zvyklí žádat o odpověď demony.

S Adamem Brémským je nejčastěji spojován jeho popis pohanského chrámu v Uppsale, "svatyně zhotovené ze zlata" v níž měli být uctívány modly Thora, Votana a Frikka, ale také "lidé, kteří se stali bohy" a kterým byla za jejich ohromné činy přisouzena nesmrtelnost (Adam Brem., *Gesta Ham.* IV/26). Poblíž chrámu se dále nacházely pramen a velký strom, kde kněží konali pohanské oběti, jednou za devět let se pak v Uppsale konala velká slavnost všech švédských provincií, kde mělo být obětováno a pověšeno na strom 72 živých tvorů, mezi nimi také 9 lidí (Adam Brem., *Gesta Ham.* IV/26-27; podrobněji k problematice chrámu v Uppsale viz níže, 4.1.).

Saxo Grammaticus - Činy Dánů (Saxo, *GestaD.*), kolem roku 1216 CE. Saxonovo dílo je z podstatné části (prvních 9 knih), podobně jako ostatní středověké národní kroniky, spíše historizujícím převyprávěním legend a mýtů než faktografickou historií. Na rozdíl od kronik kontinentálních Germánů je ovšem založeno převážně na severských ságách a inspirace z antických a biblických příběhů je zde minimální. Mnohé z příběhů, které se objevují u Saxona pak známe také z jiných dochovaných verzí severských ság a skaldské poezie, včetně eddických sbírek, jimž se první polovina Saxonova díla obsahem (ovšem ne formou) podobá. Činy Dánů jsou tak, i přes patrnou snahu o její historizaci a racionalizaci, cenným zdrojem pro rekonstrukci severské mytologie. Obsahují ale také popisy některých kultovních, věšebných a magických praktik a odkazy na nadlidské bytosti, které, i kdyby neodpovídaly středoevropské realitě v době římské, mohou odkazovat na předkřesťanské způsoby vnímání a chápání světa germánskými etniky v kontextu každodenního života a spíše tak napomoci při interpretaci archeologických dokladů kultu

než vlastní mýty. Některé konkrétní příklady budou uvedeny dále.

Básnická Edda (*Poet. Edda*), též "Starší Edda" asi 1. pol. 13. stol. CE. Sbíрка staroseverských básní sestavená na Islandu neznámým editorem, obvykle se dělí na "písňe mytologické" a "písňe heroické". Autorství, datace ani místo vzniku jednotlivých básní není známo, stejně tak ani doba po níž byly tyto básně tradovány ústně, než byly zaznamenány, ani jakými změnami během této doby prošly. Nejstarší události a postavy které jsou popisovány v heroických písňích spadají do 4. stol. CE, nejmladší z básní pak vznikly zřejmě až ve 12. stol. CE. Jejich územní rozsah pak zahrnuje severní, západní i střední Evropu, Island a Grónsko. Eddické písňe jsou obvykle chápány jako základní zdroj poznání staroseverské mytologie; pro poznání kultu, jenž je pro archeologické zkoumání náboženství podstatnější, ale neposkytuje tolik informací. Znalost staroseverské mytologie je bezesporu důležitá pro pochopení, nebo alespoň přiblížení staroseverského světónázoru, avšak (jak bylo řečeno výše) bez dostatečné znalosti toho, nakolik a jakým způsobem byla mytologie reflektována v běžné denní praxi, nelze na jejím základě rekonstruovaný světónázor zasadit do patřičného kontextu.

Snorri Sturluson - Prozaická Edda (*Snorri, Edda*), kolem roku 1220 CE. Dílo vlivného a vzdělaného islandského právníka, sestavené jako mytografická příručka pro severské básníky. Úvodní část se zabývá původem severských bohů, který je, historizujícím a racionalizujícím způsobem křesťanských autorů pojmán jako dějiny lidských historických osobností. Další tři části (*Gylfaginning*, *Skáldskaparmál* a *Háttatal*) pak podobným způsobem osvětlují různé aspekty severské mytologie, které se projevují ve skaldské poezii (například v podobě *heiti* nebo *kenningů*) a s nimiž by proto měli být seznámeni severští básníci. I přes značný význam pro bádání o staroseverském jazyce, literatuře a mytologii (který by však neměl být přeceňován), poskytuje opět jen málo informací o možných kultovních praktikách Severanů, natož starých Germánů.

Kromě zde uvedených děl staroseverské literatury mohou dílčí poznatky poskytnout také ostatní královské, legendární či rodinné ságy. Mezi královské ságy patří i Snorriho kronika *Heimskringla* (*Snorri, Heims.*) sestavená kolem roku 1225.

V souvislosti se středověkými prameny je třeba zmínit také arabské a perské autory, jako ibn Rusta a ibn Fadlána, kteří se během svých cest na severovýchod Evropy setkali s "Rusy" (*Rūsiyyah*)¹⁹ a popsali některé jejich zvyklosti, včetně kultovních a pohřebních, nebo Ibráhím ibn Jákúb (al-Turtúší), který navštívil dánské Hedeby (Haithabu). Některé úryvky z jejich děl jsou uvedeny v českém překladu díla dánského archeologa Johannese Brøndsteda (viz BRØNDSTED

¹⁹ Otázka zda se jedná o skandinávské Varjagy, místní Slované, nebo spíše konglomerát různých etnik nebo etnický nejednotnou sociální skupinu dosud nebyla spolehlivě zodpovězena (viz MONTGOMERY 2000).

3.2. Germáni nebo „Germáni“? (charakteristika Germánů)

Před charakteristikou náboženství starých Germánů je třeba se pozastavit u charakteristiky samotných „Germánů“. Tradičně jsou germánské kmeny definovány jako indo-evropská etnika hovořící ranými germánskými jazyky (případně společnou starogermánštinou) a obývající „Germánii“, tedy severní a střední Evropu, východně od Rýna a severně od Dunaje. Je ovšem otázkou nakolik je tato kategorizace vhodná a použitelná pro charakterizaci skutečných obyvatel této oblasti v době římské, a nakolik nás opravňuje pojímat germánské kultury jako relativně jednotné. Samotný název *Germani* je římský (zřejmě Caesarem přejatý výraz, jímž Galové označovali své „sousedy“, viz výše, 3.1.1.), stejně jako koncept kulturně a jazykově jednotného barbarského etnika, které označuje. Jde jen o souhrnné označení různých barbarských kmenů za hranicemi říše, které nikdy netvořily jednotný celek. Germánská identita tak má vlastně své počátky v římských provinciích a výrazněji se rozvíjela až s úpadkem říše od 3. stol. CE. Označovat kmeny sídlící za hranicemi říše v 1. a 2. stol. souhrnně jako „Germány“ tak podle některých badatelů není příliš vhodné²⁰ (srov. BUCHHOLZ 1968; DÖBLER 2000, 55-60; POHL 2004, 1-10, 51-59). Také polští badatelé málokdy zmiňují Germány jako jednotnou etnickou skupinu a hovoří spíše o jednotlivých (archeologických) kulturách a kmenech, s nimiž tyto mohou být ztotožněny (srov. GODLOWSKI 1985; KOKOWSKI 2006).

Co se společného jazyka týče, většina z kmenů, které Římané označovali za germánské, zřejmě skutečně hovořily germánskými jazyky. Ty však mohly být v době římské již značně rozrůzněné, pokud ne v samostatné jazyky, tedy alespoň v lokální dialekty. Někteří badatelé se také staví proti příliš homogenizujícímu pojmání jednotlivých rodin indo-evropských jazyků (včetně obecné pragermánštiny, která ovšem není přímo doložena, pouze uměle rekonstruována na základě komparací) a zdůrazňují roli lokálních vlivů a dialektů při „vydělávání“ těchto skupin z praindoevropštiny a při krystalizaci jednotlivých jazyků (srov. BUCHHOLZ 1968; GARRETT 2006, KORTLANDT 1993). Lingvistická problematika nejranějších dokladů germánských jazyků je značně složitá a není zde prostor se jí příliš zabývat, je vhodné ale zmínit doktorskou práci Davida Pirochty (PIROCHTA 2005) a monografii Dona Ringe (RINGE 2006), které mohou posloužit jako úvod do této problematiky s odkazy na další literaturu (viz také POHL 2004, 45-51).

Pro jednotnou etnickou skupinu je kromě společného jazyka typická také společná kultura a především idea společného původu a vymezování se vůči ostatním skupinám. O společném původu

²⁰ Leif Scheuermann, osobní korespondence 24. 11. 2010.

germánských kmenů psal již Tacitus (viz výše, 3.1.1.), když zmínil boha Tuista a jeho syna Manna. Tuisto bývá spojován s postavou obra Ymira v pozdější severské mytologii a se staroindickým Yamou, Mannus zase se staroindickým *Manu*, "muž, první člověk a původce všeho lidstva"²¹ (SIMEK 1993, 202, 336; týž 2003, 109, 173-175). Je ovšem otázkou nakolik byla tato mytologická spřízněnost všech "Germánů" reflektována v běžné socio-politické praxi. Jak Tacitus (Tac., *Germ.* 2), tak Plinius (Plin., *Nat.* IV/28) uvádějí 3 nebo 5 germánských skupin (Ingvaeoni, Istvaeoni, Hermioni, Vandilové a Peucini – Bastarnové),²² které se dále dělí na jednotlivé kmeny, mnohé další jsou jmenovány v jiných pramenech a ukazují tak značnou rozrůzněnost „Germánů“. Z antických ani středověkých pramenů také nevyplývá, že by nějak příliš dbali na nějakou všeobecně germánskou soudržnost a mezi sebou bojovali snad častěji, než proti společnému nepříteli, jak s neskryvanou libostí popisuje i Tacitus (Tac., *Germ.* 33). Etnické povědomí a identita skupiny se výrazněji projevovaly spíše lokálněji, na úrovni jednotlivých kmenů a rodů, jejichž genealogie, často dovedená k předkovi nadlidského původu (jako Yngvi-Frey u Ynglingů nebo Odin u Völsungů, Skjöldungů a norských králů linie Saeminga, viz např. MUNDAL 2000, 349) měla pro danou skupinu větší význam, než genealogie kosmogonická (srov. de VRIES 1964, 41-72). Podobnou roli zřejmě hrály také mýty a legendy o skandinávském původu některých, později kontinentálních, kmenů (např. u Burgundů, Herulů, Langobardů nebo Gótů, viz KALIFF 2001a).

Germáni samozřejmě sami sebe odlišovali od negermánsky hovořících kultur, do současnosti se dochoval výraz walha-/walhaz – cizí, cizinec.²³ Tento pojem zřejmě vznikl výpůjčkou z keltského názvu kmene Volků (latinsky *Volcae*)²⁴ a byli jím označováni specificky Římané či Galové, nebo všichni cizinci. Na brakteátu z Tjurkö I²⁵ se tento výraz objevuje ve spojení *walhakurne*, tedy cizí (římské, galské) zrno, což je zřejmě *kenning* (opis, metafora) pro zlato, kterým je zde míněn samotný brakteát (srov. PIROCHTA 2005, 137-138; RINGE 2006, 296; týž 2009). Žádný výraz, kterým by Germáni souhrnně označovali sami sebe jako jednotné etnikum se ale nedochoval. Vzhledem k výše uvedeným skutečnostem by tedy možná bylo lepší vyhnout se pojímání starých Germánů jako jednoho etnika (BURDYCHOVÁ 1998, 2; POBORSKÝ 435), ale spíše k nim přistupovat jako ke skupině příbuzných, ale rozdílných, etnických skupin, nebo alespoň reflektovat druhou vrstvu etnicity na úrovni kmenů či rodů.

Sama „etnicita“ je spíše umělý socio-kulturní a ideologický konstrukt, založený na subjektivní víře ve sdílené společenství, než nějaká vrozená kvalita. To neznamená, že by etnické

²¹ Tedy ne nutně pouze Germánů.

²² Tacitus (Tac., *Germ.* 2) sám přiznává, že prvních skupin (či kmenů) mohlo být původně více, neboť „s dávnými časy lze nakládat libovolně“. Svěvy/Sueby, které Plinius (Plin., *Nat.* IV/28) řadí mezi Hermiony, Tacitus (Tac., *Germ.* 2) zmiňuje jako jeden ze starších názvů germánských kmenů a později jako skupinu skládající se z více kmenů, z nichž za nejstarší se prohlašují Semnoni (Tac., *Germ.* 38).

²³ Tento výraz dal vzniknout mnoha názvům regionů a jejich obyvatel jako Wales a Welšané, Valonsko, Vlach, Valašsko apod. (srov. BLAŽEK 2000, 12).

²⁴ Germánské *walhaz* tedy vzniklo podobně, jako latinské *Germani* – původně název jednoho kmene byl později zobecněn na souhrnné označení mnoha různých „národů“.

²⁵ Více informací viz: <<http://skaldic.arts.usyd.edu.au/db.php?if=srdb&table=mss&id=21757>>.

skupiny byly převážně inkluzivní nebo zcela svévolně vymezené, zejména elitní vrstvy byly pravděpodobně značně homogenní a exkluzivní. Je ovšem otázkou zda antičtí autoři, informující o konkrétních germánských kmenech, rozlišovali mezi různými vrstvami barbarského obyvatelstva, nebo zda pod jednotlivé názvy kmenů zahrnovali více etnických skupin, které samy sebe vnímaly jako odlišné a samostatné (srov. KALIFF 2001a, 30-31).²⁶ Archeologická situace také nenásvědčuje nějaké Germánské jednotě a více archeologických kultur a skupin je spojováno s germánskou populací, některé z nich přitom nelze s určitostí spojovat ani s konkrétními historickými kmeny, protože variace v hmotné kultuře nemusejí korespondovat s identitou jejich uživatelů (srov. KALIFF 2001a, 43; KIESSEL - WEIDNER 2009; POHL 1991; TRIGGER 2006, 308-311).

Lze tedy shrnout, že germánské kmeny doby římské zřejmě netvořily žádnou jednotnou etnickou skupinu ani se tak samy nevnímaly (viz také SCHLETTE 1977, 15-25). Vladimír Podborský (PODBORSKÝ 2006, 341) píše o "keltském partikularismu", který se projevuje také při studiu jejich religiozity. Podobně bychom ale mohli hovořit také o "germánském partikularismu" s podobnými důsledky. Představa, že raní „Germáni“ měli jedno společné a jednotné náboženství, známé a sdílené všemi obyvateli germánského světa je v současnosti neudržitelná (BUCHHOLZ 1968; GUNNELL 2007, 111-115; pro středověk srov. DUBOIS 1999, 7-12; HALL 2007, 17-18; PRICE 2002, 54-55).

3.3. Charakteristika náboženství starých Germánů

Vzhledem k výše zmíněné rozrůzněnosti germánských kmenů nelze pojímat náboženství starých Germánů jako jednotný, jasně formulovaný a unifikovaný systém, ale spíše jako soubor nesourodých, regionálně a lokálně rozrůzněných tradic (srov. PRICE 2002, 53-55). Pojem "náboženství" by tak v tomto kontextu měl být chápán v množném čísle.

Zatímco mladší staroseverské náboženství se v současnosti těší značnému zájmu, komplexnímu bádání o starogermánském náboženství ve všech jeho aspektech (včetně archeologických dokladů) se věnuje podstatně méně prací. Prvotní impulz přineslo rozsáhlé, avšak spíše folkloristické dílo Jacoba Grimma (GRIMM 1888), jako základní, "klasické", dílo je pak často zmiňováno až *Altgermanische Religionsgeschichte* Jana de Vriese (de VRIES 1956, týž 1957). Přestože některé z jeho tehdejších postojů a interpretací (příklon k trojfunkční hypotéze G. Dumézila, časté používání konceptu *hieros gamos* atd.) by v současnosti zřejmě čelily kritice z řad některých religionistů, nebylo toto monumentální dílo díky svému širokému záběru a komplexnímu přístupu zatím překonáno. Podobně komplexní přístup, ovšem se zaměřením spíše jen na severskou tradici, využívá i Hilda Roderick Ellis Davidson (např. ELLIS DAVIDSON 1967; táž 1988), u níž

²⁶ Více k problematice etnicity a etnických skupin viz BARTH 1969; COHEN 1978; MACKAY 2000; SMITH 1998; nově se prosazuje také kognitivní výzkum etnicity jako specifického způsobu nazírání, kategorizace a klasifikace socio-kulturní reality, podrobněji viz BRUBAKER – LOVEMAN – STAMATOV 2004.

je patrný také poněkud střízlivější přístup k archeologickému materiálu i k některým starším interpretacím. Ze současných badatelů se o podobný přístup pokouší také Rudolf Simek (SIMEK 2003), jenž v mnohém navazuje na de Vriese, avšak s ohledem na nejnovější poznatky (více k historii bádání o náboženství starých Germánů viz de VRIES 1956, 50-82; POHL 2004, 78-81).

V našem prostředí jsou dostupné některé syntetické publikace zabývající se historií a archeologií Germánů, kde najdeme i pasáže zabývající se jejich náboženstvím (viz např. DÖBLER 2000, 133-147; SCHLETTE 1977, 193-216; TODD 1999, 76-79, 98-116), tyto jsou však obvykle psány formou, která spíše odpovídá populárně naučné literatuře, než odborné studii: mnohé interpretace jsou zde předkládány jako známá fakta, bez ohledu na jejich prokazatelnost či alternativní možnosti, u mnoha tvrzení chybí citace, odkazy na literaturu a zdroje, nebo nejsou podpořena konkrétními doklady a někdy se blíží až neověřitelným psychologismům; argumentace pak nepůsobí příliš přesvědčivě a blíží se spíše "jímavé naraci s nádechem tajemna" (srov. HAVELKA 2008a, 7). Jejich autoři tyto nedostatky kompenzují alespoň reflexí různorodosti a problematické věrohodnosti pramenů, stejně jako patrných rozdílů mezi zvyklostmi v různých oblastech a dobách (SCHLETTE 1977, 193-194; TODD 1999, 8-17, 32-33), přesto lze tato díla doporučit spíše jen jako zdroj informací o konkrétních archeologických nálezech a historických pramenech, nikoliv však jako výklad „starogermánského náboženství“ jako celku. Objektivnějším dojmem působí pouze *Die Germanen* od Waltera Pohla (POHL 2004), kde je kritice pramenů i "tradičního obrazu Germánského náboženství" věnováno mnohem více prostoru (POHL 2004, 78-86).

Vedle velkých syntéz existuje také větší množství specializované literatury zaměřené na dílčí aspekty germánských náboženských tradic, jako: (severská) mytologie (např. BARNES - CLUNIES ROSS 2000; CLUNIES ROSS 2003; SIMEK 1993; v češtině pak PAGE 2007; SPÁČILOVÁ - WOLFOVÁ 1996; VLČKOVÁ 1999), věštění (např. STARÝ 2006), magie (např. PRICE 2002); více zajímavé z archeologického hlediska jsou pak témata jako: (bažinné) oběti (např. GLOB 1972, MÜLLER-WILLE 1999, van VILSTEREN - BERGEN - NIEKUS 2005), koncepce posmrtného života (např. ELLIS 1943; KOZÁK - RATAJOVÁ 2008) a další. V těchto studiích však není vždy patrné jakým způsobem (pokud vůbec) autor konceptualizuje širší rámec náboženství starých Germánů, z něž pak vychází jeho postoj k probírané tematice a k roli, jakou v dané tradici hrála.

Následující stručná charakteristika náboženství starých Germánů je rozdělena do 5 okruhů, které ovšem nelze chápat jako samostatné celky, ale jako navzájem provázané a prolínající se aspekty. První okruh tvoří mytologie a světonázor(y) starých Germánů, druhý božstva a jiné nadlidské bytosti, se kterými se zde můžeme setkat. Tyto dva okruhy odkazují na závěrečnou část výše uvedené definice náboženství, tedy na vlastní **kontraintuitivní (nadmírné) činitele** a na **autoritu**, kterou si (podle dané mytologie a světonázoru) nárokují. Třetí okruh, kultovní jednání,

pak odkazuje na vlastní **jednání**, legitimizované předchozími dvěma okruhy. Pod zjednodušujícím pojmem "kultovní" je zde míněna jakákoliv "nábožensky motivovaná" činnost, včetně magických úkonů a chování, které nemá přímo charakter náboženského rituálu, ale svým kontextem nebo symbolikou odkazuje na náboženské koncepty. Poslední dva okruhy, kultovní místa a stavby a kultovní mobiliář pak tvoří jakousi "bazální rovinu", kde kultovní akce přímo i nepřímo interaguje s hmotnou realitou. Stopy této interakce pak mohou tvořit, nebo být rozpoznatelné v archeologické situaci. A jsou to právě tyto archeologické doklady náboženského (nábožensky motivovaného) jednání, které tvoří hlavní téma této práce a jejichž konkrétní příklady na našem území budou podrobněji rozebrány. Okruh "kultovních" míst zahrnuje všechna místa, kde došlo (nebo mohlo dojít) k nábožensky motivovanému jednání a tím pádem zahrnuje i depoty, anomální pohřby či situace naznačující obětní kontext. "Běžné" hroby a pohřebiště budou vynechány, pouze bude krátce zmíněn "standardní" pohřební ritus. Kultovní mobiliář pak zahrnuje předměty užívané při kultovních a magických praktikách, předměty, jimž byla (mohla být) přisuzována (kontraintuitivní) moc bez nutného použití v nějaké magické či kultovní akci, i předměty, kterým mohl být přisuzován náboženský význam nebo symbolika, aniž by byly použity v magické či kultovní akci, nebo jim byla přisuzována nějaká inherentní moc. Zařazení konkrétních příkladů k patřičným okruhům se řídí dosavadními interpretacemi, nemusí být ale platné i v závěru. Podobně lze předpokládat, že některé skutečné nebo pravděpodobné doklady náboženského jednání zde budou chybět, protože nebyly rozpoznány.

S ohledem na toto schéma je třeba ještě zdůraznit, že jeho struktura a uspořádání (i vlastní schéma jako koncept) je záležitostí badatelského záměru, nikoliv objektivní reality. Logický postup od "počátku" (světonázoru) ke "konci" (hmotné kultuře) může vyvolávat dojem, že je to "mysl", kdo utváří "hmotu", zatímco v historické realitě to mohla být (a možná že ve většině případů skutečně byla) právě hmotná kultura, kdo usměrňoval lidskou aktivitu a myšlenkové koncepty. Filosoficky řečeno: (lidská) mysl i hmota (hmotná kultura) se navzájem ovlivňují a jedna bez druhé nemůže existovat (srov. NEUSTUPNÝ 2002).

3.3.1. Mytologie a světonázor

Co se starogermánské mytologie týče, dostáváme se zpět k problematice pramenů. Písemně dochované mýty tvoří zřejmě jen zlomek původního „repertoáru“, většina navíc pochází ze specifické oblasti (Island, respektive Skandinávie) a doby (11.-13. stol., mýty samotné mohou být starší, ale nemáme jistotu že zaznamenaná verze přesně odráží jejich původnější znění), avšak žádné ze střední Evropy (srov. POHL 2004, 78; PRICE 2002, 27-37; STARÝ 2006, 165; de VRIES 1956, 30-34), kromě možných mytologických motivů v merseburských zaklínadlech (SIMEK 1993, 84, 278-279; týž 2003, 70; de VRIES 1956, 32), případně také ve středověké hrdinské epice.

Vlastní severská mytologie se zdá být tvořena podobnými náměty jako u jiných archaických

kultur Evropy: vznik a uspořádání světa, vznik bohů a lidí, různé boje bohů a hrdinů s negativními silami (netvory), výpravy za obtížně dosažitelnými cíli, osudy a zánik božstev nebo celého světa a podobně (podrobněji viz výše uvedená literatura k mytologii a středověké prameny). Zřejmě existovalo více různých, lokálních či regionálních, verzí jednotlivých námětů, které se navíc měnily v čase. Přenášet severské mýty do doby římské tak dost dobře nelze. Také nelze chápat tehdejší mytologii jako ucelený, jasný a srozumitelný soubor systematicky uspořádaných příběhů, spíše se jednalo o ne vždy konzistentní směs různých vyprávění a tradic. Snorriho snaha o systematizaci různých mýtů a mytologických motivů s nimiž se setkal tak paradoxně mohla původní obraz germánské mytologie ještě více zkreslit než vyjasnit (tím spíše pokud neměl k dispozici celý soubor; srov. PAGE 2004, 7; PRICE 2002, 53-55; SIMEK 1993, 298-299; de VRIES 1956, 42-45; týž 1964, 166-167).

Role a význam mytologie v archaických náboženstvích by se neměly přeceňovat. Mytologie není teologie (která je nakonec strukturou své argumentace formálně bližší spíše formalizovanému myšlení vědy či filosofie, než konceptům „lidové“ religiozity; HAVELKA 2010, 955), ale soubor vyprávění, jejichž podoby (a nejspíš i funkce a smysl) jsou stejně rozmanité a proměnlivé, jako u jiných literárních žánrů (srov. SMITH 1982, xiii; VEYNE 1999, 149). Také snaha o odlišení mýtů od pohádek, pověstí a folklóru na základě různých stupňů „pravdivosti“ nebo odlišného vztahu k náboženství je v podstatě marná (VEYNE 1999, 149), jejich odlišnost spočívá spíše v sociálním prostředí v němž vznikají a udržují se. Cenné informace tak snad můžeme nalézt i ve folklóru, lidové slovesnosti a pověrách, které by neměly být opomenuty ani pro severské prostředí, tím méně pro střední Evropu, odkud se toho z „vyšší“ mytologie, obvykle reprodukované dvorskými básníky a historiografy mnoho nedochovalo (z folklóru a lidových tradic hojně čerpal Jacob Grimm ve své rekonstrukci germánské mytologie: GRIMM 1888; srov. také SIMEK 2003, 165-172; de VRIES 1956, 13-17; k přetrvávání "pohanských" představ ve středověku viz také GUREVIČ 1996). Nelze ale předpokládat, že by novověký folklór věrně zachycoval autentické předkřesťanské představy nebo že by lidová víra přímo navazovala na staré pohanství (viz GUNNELL 2007, 112-113), k těmto pramenům tedy musíme přistupovat obezřetně.

Význam „vyšší“ i „nižší“ mytologie pro interpretaci archeologických nálezů nespočívá ani tak v konkrétních příbězích nebo postavách na něž mohou tyto nálezy odkazovat (což je ale málokdy jednoznačně prokazatelné), jako spíše v jejich úzkém napojení na širší světonázor, skrze nějž staří Germáni konceptualizovali celý svůj svět (srov. de VRIES 1964, 187).

O charakteristiku germánského světonázoru se pokusil již Jan de Vries (de VRIES 1964; srov. de VRIES 1956, 172-208; týž 1957, 359-405) a i když je jeho model zřejmě do jisté míry idealizovaný a snad také ovlivněný jeho politickými postoji, je užitečný svou uceleností a širokým záběrem. V de Vriesově pojetí byly ústředními tématy osud a rodová pospolitost. Zda staří Germáni chápali osud jako nejvyšší, univerzální a neosobní sílu (*urd*, *wyrd*), ovlivňující všechny, včetně

bohů (podrobněji de VRIES 1956, 205-207, 267-274; týž 1964, 73-102), je dnes podle některých badatelů neprokazatelné (SIMEK 1993, 79; týž 2003, 182-185), zatímco u personifikovaného osudu (*norny*), někdy v podobě bytostí spojených s konkrétními jedinci (*dísir, fylgjur, hamingjur*; srov. de VRIES 1956, 222-228, 267-274; týž 1964, 79-86; PRICE 2002, 56-60; SIMEK 1993, 61-62, 96-97, 129; týž 2003, 124-127) zase není jasné nakolik byly ovlivněny klasickým starověkým myšlením (SIMEK 1993, 79). S osudem měl souviset také koncept „štěstí“ (*heil*), vázající se na jednotlivce i celé rody a přenositelný na jiné prostřednictvím osobních a sociálních vztahů, jímž de Vries vysvětloval vznikání bojovníckých družin soustředěných kolem úspěšných velmožů i oběti bohům. Obětí, tedy poskytnutím daru božstvu, se mezi obětujícím (dárce) a božstvem (obdarovaným) vytváří pouto, skrze nějž se dárce nyní podílí na „štěstí“ (či „požehnání“) obdarovaného a zesiluje tak své vlastní (de VRIES 1956, 174; týž 1964, 77-79, 189-190).

Oba koncepty se váží také na rodovou pospolitost, kde má každý člen podíl na osudu a štěstí rodu, nebo naopak svým jednáním ovlivňuje štěstí celého rodu (k lepšímu i horšímu) nebo naplňuje jeho osud. Štěstí, prosperita, moc a čest rodu zde v zásadě splývají - je-li rod zneuctěn tím, že se proti němu někdo proviní, klesá i jeho moc a štěstí, pokud není hanba oplacena nebo kompenzována (de VRIES 1956, 173-176, 198-199; týž 1964, 24-25, 41-72). Rod přitom nebyl jasně vymezenou jednotkou v právním smyslu, ale spíše neostře ohraničený, případně i proměnlivý okruh příbuzných, který se mohl pro účely krevní msty apod. složit dohromady ze skutečných příbuzných, ale i švagrů a nemanželských příbuzných. Do této společnosti byli ale zahrnováni také mrtví příbuzní a předkové, kteří se stejnou měrou podíleli na štěstí a prosperitě rodu (de VRIES 1956, 173, 176-178; týž 1964, 42-47).

Smrt zřejmě nebyla chápána jako závěrečný, hraniční bod v životě jednotlivce, ale spíše jako dlouhodobější proces, "kritický úsek", kterou musí zesnulý překonat a na níž závisí také podoba jeho bytí po životě. Jednotná podoba posmrtného života ale zřejmě neexistovala (PAGE 2007, 61), jen z literárních pramenů známe několik různých "destinací" zemřelého - ten mohl putovat do Valhally, Fólkvangu, Helu, nebo zůstat ve svém hrobě (mohyle) jako *draugr* nebo *haugbui*.²⁷ Případně mohl, jako duch předka, přebývat v neživých objektech jako kameny, hory či v ohništi nebo prahu svého vlastního domu (srov. ELLIS 1943, 65-98; KOZÁK - RATAJOVÁ 2008; PRICE 2002, 55; SIMEK 1993, 57-58, 87; týž 2003, 207-212; de VRIES 1956, 176-178, 187-197). Kromě toho se můžeme setkat s konceptem přerozování, kdy je "duše", její část, nebo jen některé vlastnosti mrtvého přeneseny na nově narozené dítě, které je pojmenováno po dotyčném předkovi (de VRIES 1956, 181-183; týž 1964, 42-43).²⁸ Všechny tyto představy pracují s do značné míry materiální podobou posmrtného života, naopak koncept zcela nehmotné duše, která po smrti existuje nezávisle

²⁷ Srov. podobné konceptů *saivů* a *jabmiků* u Sámů (viz MAREK 2009, 102-104).

²⁸ Tento koncept existoval také u Sámů, kde je bezpečně doložen ještě v 18. stol. a s určitými ozvuky se můžeme setkat ještě dnes, když je dítě pojmenováno po zesnulém příbuzném, což ale může mít i negativní následky, pokud bylo vybráno jméno špatného mrtvého (Håkan Rydving, *Life & Death: the living and the departed according to Sami anthropology*; přednáška pronesená na Ústavu jazykovědy a baltistiky, FF MU Brno, dne 4. 5. 2011; srov. MAREK 2009, 108).

na hmotném světě doložen není. Ve staroseverské literatuře se objevuje několik termínů někdy označovaných jako projekce lidské duše (*fylgja*, *hamingja*, *hamr*, *hugr*), tyto ale často vystupovaly jako do značné míry nezávislé a samostatné bytosti a blížily se tak ochranným duchům, nebo představovaly spíše charakterové vlastnosti (viz PRICE 2002, 59-60; srov. STARÝ 2007).

Co se týče vlastního vzniku, uspořádání a zániku světa, je situace značně nejistá. Zatímco antické prameny se k tomuto tématu nevyjadřují (Tacitus zmiňuje pouze původ lidí), Snorri podává značně sugestivní obraz, který je však spíše jeho vlastní konstrukcí z různých tradic. Ústřední motiv "středozemě" (*Midgardu*), světa lidí (tedy "našeho" světa) je doložen v různých germánských jazycích. Jak byly pojímány, uspořádány a charakterizovány ostatní světy ale s jistotou nevíme a také chápání "světového stromu" *Yggdrasilu* jako vesmírné osy, která je propojuje, může být zavádějící (FELL 2003, 41; SIMEK 1993, 53-54; týž 2003, 173-179; srov. STARÝ – KOZÁK 2010). Mýtus o vzniku světa, jak je popsán v *Gylfaginningu* (viz Snorri, *Edda*, 41-46), se svým základním schématem podobá jiným indo-evropským kosmologickým mýtům, i zde jsou ale patrné křesťanské vlivy a především Snorriho snaha propojit za každou cenu různé mýty do jednotného, pokud možno smysluplného celku (viz SIMEK 2003, 174). Příběh o zničení světa během *Ragnaröku* je patrně do značné míry inspirován chiliastickými představami a kázáními raně středověkých křesťanů a křesťanskou eschatologií vůbec. Neměl by tak být chápán jako integrální součást germánského pohledu na svět, život a smrt, alespoň ne v té podobě, jak jej prezentuje eddická literatura (FELL 2003, 41; srov. PAGE 2007, 65-66; SIMEK 2003, 179-182).

3.3.2. Božstva a nadlidské bytosti

V germánském panteonu se lze setkat se značným množstvím postav, které lze souhrnně charakterizovat jako "nadmírné činitele". Tacitus (viz výše, 3.1.1.) zmiňuje božstva jménem Tuisto, Mannus, Nerthus a Alcis (Alkové), další pak na základě interpretatio romana ztotožňuje s Merkurem, Herkulem, Martem a Isidou. V Asciburgiu (Moers-Asberg) měl stát také oltář Odyssea a jeho otce Laerta (Tac., *Germ.* 3), zde se ale jedná snad o importovanou tradici, než o interpretatio romana původního místního kultu. Isis, kterou Tacitus identifikuje podle symbolu lodě (Tac., *Germ.* 9), byla snad fríská Nehalennia nebo jiná varianta bohyně Nerthus (SIMEK 1993, 176-177). Merkur, Herkules a Mars jsou obvykle ztotožňováni s germánskou "nejvyšší trojicí" bohů: *Wodan* (*Oðin*), *Donar* (*Þórr*) a *Tiwaz* (*Týr*), nemáme ale žádnou jistotu, že tato identifikace je správná, ani že jejich uspořádání do trojice je původní (SIMEK 2003, 110-111; srov. BUCHHOLZ 1968). Jejich germánská jména máme doložena vesměs až od 5. či 6. stol. CE a jejich ztotožnění s konkrétními římskými božstvy vychází z toho, že v názvech dnů v týdnu nahradila jména odpovídajících římských božstev (srov. SIMEK 1993, 63-64, 334, 374). Tyto asociace ale nemusí odpovídat starším obdobím, ani příliš nevypovídají o charakteru, funkcích a rolích těchto božstev v

germánských společnostech – římské a germánské náboženské tradice byly příliš rozdílné na to, aby se jejich božstva shodovala v charakteru i vnějších atributech.²⁹ Ani romanizovaná božstva z dedikačních nápisů (jako Mercurius Rex, Mars Thingsus nebo Hercules Saxanus) v Germanii Superior a Inferior (i jinde), pořizovaných osobami s germánskými jmény, nelze vždy jednoznačně ztotožnit s původními germánskými božstvy (srov. SIMEK 1993, 140-142, 202-203, 211-214; týž 2003, 110-113). Z dobových nápisů a zpráv je doloženo také množství tzv. matron (matronae) a jiných bohyní (jako Alaisiagae, Baduhenna, Garmangabis, Hariasa, Hludana, Hurstrga, Nehalennia, Sunucsal, Tamfana, Vagdavercustis či Viradecdis), které však vykazují spíše lokální charakter (třebaže se s nimi, díky přesunům posádek germánského původu, můžeme setkat i na vzájemně dost vzdálených místech římské říše), případně také místní keltské nebo galo-římské vlivy (srov. SIMEK 1993, 5, 26, 100, 131, 153-154, 204-208, 228-229, 303, 309-310, 345, 364; týž 2003, 115-117). Kromě jejich jmen ale o nich nemáme téměř žádné informace.

Ze středověkých pramenů známe jména některých dalších božstev, o jejich charakteru a funkcích ale také mnoho nevíme. Pouze severské prameny jsou sdílnější a zachycují rozsáhlý panteon Ásů (*Oðin, Þórr, Týr, Baldr, Bragi, Heimdallr, Loki* a další) a Vanů (*Njörðr, Freyr, Freyja*), jimž byla při studiu severské mytologie věnována již značná pozornost (viz literatura k mytologii). Poněkud opomíjená ale zůstává široká škála "nižších" bytostí, které byly minimálně stejně důležité jako Ásové a Vánové, pro nižší vrstvy populace možná ještě důležitější (PRICE 2002, 55). Tyto bytosti bývají souhrnně označovány jako *huldufólk*, "skrytý lid", tedy neviditelná (kontraintuitivní) populace světa (zejména divoké přírody), často regionálně rozrůzněná a lokálního významu (vázaná na konkrétní místa v krajině), v obecných rysech a způsobech interakce ale vzájemně podobná (srov. PRICE 2002, 55-60; SHARPE 1977, 41-42). Z těchto můžeme jmenovat elfy (*álfar*), trpaslíky (*dvergjar*, v českých překladech také jako "skřítky") a obry (*jötnar*, určité "druhy" obrů byly nazývány také *pursar* a *troll*)³⁰, z méně známých pak ženské bytosti *dísir*, lokální (v kamenech přebývající) "duchy země" *landdísir* a *landvaettir* a další (obecný přehled se stručnou charakteristikou viz PRICE 2002, 55-60; viz také SIMEK 1993, 61-62, 67-69, 73-74, 107-108, 186; týž 2003, 117-128).

Některé z těchto bytostí, nebo jejich ekvivalenty, jsou doloženy i mimo severské prostředí (viz SIMEK 1993, 67-69, 73-74, 171) a v lidové kultuře přetrvaly často až do dnešních dnů, podobně širokou škálou "nižších" bytostí tedy mohla disponovat většina germánských kmenů. Mezi

²⁹ Například bůh Donar/Thor byl na základě své role bojovníka s netvory a své zbraně, později v severském prostředí známé jako kladivo Mjöllnir, identifikován jako Tacitův Herkules. Později ale bývá, zřejmě jako hromovládce, spojován s Jovem, jak je patrné z názvů dnů v týdnu, kde je po něm pojmenován čtvrtek, a z anglosaských pramenů, kde také zaujímá vůdčí pozici hlavního boha (srov. FELL 2003, 34). Je na místě připomenout, že také Jupiter (respektive Zeus) je spojen s mýty o zabíjení netvorů (např. Tyfón), a v případě Jupitera Dolichénského byla jeho hromovládná zbraň dvojhlavá sekera (labrys), která má k Thorovu kladivu ikonograficky i významově blíže, než Herkulův kyj. U Anglosasů naopak nebývá Thor s kladivem nijak výrazně spojován (FELL 2003, 35) a tuto tradici, stejně jako výskyt kladivovitých závěsků, nelze ani ve Skandinávii bezpečně doložit dříve, než po příchodu křesťanských misí a křesťanské symboliky kříže (srov. FELL 2003, 37).

³⁰ V posledních letech se uvažuje také o tom, že "obři", jak jsou prezentováni ve staroseverské literatuře, mohou představovat pejorativní a mytologizovaný obraz Sámů (viz MUNDAL 2000; PRICE 2002, 57).

tyto "nižší" nadlidské bytosti bychom pak mohli řadit také lokální božstva známá z epigrafických památek doby římské. Nelze je také opomíjet při interpretaci archeologických památek, jako jsou dřevěné idoly, kamenné kruhy či kamenné konstrukce na pohřebištích, právě ve spojitosti s duchy obývajícími lesy, bažiny a kameny.

Právě tendence spojovat archeologické památky se jmény konkrétních starogermánských nebo severských božstev a interpretovat figurální ikonografii jako jejich zobrazení je značně problematická. Většinou totiž není jak určit, zda se skutečně jedná o některého z „bohů“ nebo jinou nadlidskou bytost (jejichž oddělování od „vyšších“ božstev odráží spíše naše současné způsoby kategorizace, než ty původní), mýtického hrdinu, krále nebo „obyčejného“ člověka. Navíc, germánský „panteon“ nelze chápat jako ucelený a neměnný systém, kde měl každý „bůh“ jasně vymezené funkce a atributy, s nimiž byl spojován vždy a všude, proto i interpretace založené na zdánlivě „jasných“ attributech mohou být zavádějící (srov. PRICE 2006; REICHERT 2000).³¹ Také distribuce theoforických toponym ve Skandinávii příliš neodpovídá významu, který je konkrétním božstvům přisuzován v dochovaných literárních památkách, je tak patrné, že různé druhy pramenů, navíc pocházející s různých kontextů, nemusí být vzájemně kompatibilní (viz MUNDAL 1990; srov. BENSON 1990; BRINK 1990; týž 2001; HOLMBERG 1990).

3.3.3. Kultovní (nábožensky motivované) jednání

V antických pramenech se setkáváme především s popisy dvou druhů nábožensky motivované akce: oběti a věštění, někdy obojí spojené dohromady – např. u Strabóna (viz výše, 3.1.1.). Jeho popis ale nápadně připomíná spíše klasickou antickou oběť a nemá mnoho opory v jiných pramenech. I kdyby se jednalo o autentický popis oběti Kimbrů, nemusel platit pro jiné germánské kmeny a byl by jen těžko doložitelný archeologicky.³² S jiným způsobem lidské „oběti“ bývá spojován také Tacitův popis trestů provinilců (Tac. *Germ.* 12): zrádce a přeběhlíky věší, zbabělce a mravně úchylné noří do mokřin a naházejí na ně roští. S věšením lidí i zvířat na stromy se setkáváme i ve středověkých pramenech (např. u Adama Brémského a arabských autorů, viz výše, 3.1.2.), zde ale samotné pověšení těla (nebo jeho částí) mohlo následovat až po vlastním obětování, které bylo provedeno jiným způsobem, pravděpodobně vykrvením (srov. SIMPSON 1967). V severských pramenech ale někdy oběšení předchází dorážku mečem či kopím, jako u

³¹ To se týká zejména památek pocházejících z jiných období než písemné prameny, jako jsou skandinávské skalní rytiny (převážně z doby bronzové) nebo dřevěné idoly z bažin (Foerlev Nymølle, Rebild Skovhuse, Broddenbjerg, Wittemoor, viz [tab. 1:1](#), Aukamper Moor u Braaku), které (stejně jako většina lidských těl z bažin) pochází převážně z před-římské doby železné (viz MÜLLER-WILLE 1999, 24-32) a přesto bývají někdy označovány jmény konkrétních severských božstev, jak je známe z pozdější literatury (srov. GLOB 1972, 141-150), ale i mladších obrazových kamenů, figurálních plastik nebo postav na brakteátech, závěscích a zlatých fóliích *guldgubbar* (viz PRICE 2006; RATKE – SIMEK 2006; o mobiliáři s možným náboženským významem ještě bude řeč níže, viz 4.4.).

³² Za možný doklad "věštění z vnitřnosti" lze snad považovat jednoho z mužů z Weerdingského močálu (srov. GLOB 1972, 86), který měl na trupu velkou řeznou ránu a vyhřezlé vnitřnosti, okolnosti tohoto zranění ale nejsou jasné, viz Violence in the Bogs: <http://www.archaeology.org/online/features/bog/violence1.html> (8. 4. 2012).

Odinova „sebeobětování“ v Hávamálu (*Poet. Edda*, 64) nebo v příběhu o Starkadovi a králi Víkarovi (Saxo, *GestaD.* VI; srov. de VRIES 1956, 410). Potopení do bažiny, jako trest za křivé obvinění, je zase zmíněno v eddické třetí písni o Gudrúně (*Poet. Edda*, 370).

Vlastní průběh obětního rituálu či popravy lze jen těžko doložit archeologickými nálezy, ovšem následná manipulace s těly a jejich depozice do bažin, jak uvádí Tacitus, je doložena četnými nálezy lidských těl v severoevropských bažinách. Mezi nejznámější patří těla z bažin v okolí dánského Silkeborgu - žena z Elling a muži z Grauballe a Tollundu, tato ale náleží do staršího období (asi 5.-3. stol. BCE; více k dataci těl z bažin viz van der PLICHT et al. 2004). Z doby římské pochází např. těla mladíka z Windeby (viz *tab. 1:3*), dívky z Yde, "Rudý Franz" z Neu Versenu a další těla z Weerdinge, Auningu, Dätgenu, Hunteburgu, Huldremose či Rendswühren (viz GLOB 1972; MÜLLER-WILLE 1999; van VILSTEREN - BERGEN - NIEKUS 2005).³³ Podle Folke Ströma (STRÖM 1986) nelze těla z bažin spojovat s Tacitovým trestem „ponoření do mokřiny“, mimo jiné i proto, že mnohá byla uložena do předem vyhloubených dutin v rašeliništích, kde již tehdy probíhala těžba bahenní rudy (limonitu). Nevylučuje, že tento způsob pohřbu mohl následovat po smrti odsouzence jako součást trestu, ale ne jako způsob popravy. Také zpochybňuje údajnou spojitost trestního práva s obětními rituály a odmítá jednotné vysvětlení pro všechna těla z bažin, protože vykazují velkou variabilitu ve způsobech smrti i uložení (STRÖM 1986, 234-237).

Častější byly zřejmě oběti zvířat, které jsou také o trochu lépe doloženy v písemných pramenech i archeologicky. Antické prameny zvířecí oběti zmiňují, ale blíže nepopisují (např. Tac., *Germ.* 9), podle staroseverských pramenů se krví obětovaných zvířat potíral nebo skrápěl „oltář“ (v podobě kamene, hromady kamení nebo mohyly, srov. *KormákS.* 22; *Poet. Edda* 184; STARÝ 2006, 176),³⁴ zatímco křesťanští autoři (jako Adam Brémský, viz výše, 3.1.2., a Dětmár z Merseburgu, viz Thietmar Mers., *Ep. Chronicon* I/17, 43) zmiňují věšení těl na stromy. Asi nejpodrobnější a nejpresnější popis zvířecí oběti poskytují ibn Jakúb a ibn Fadlán, podle nichž bylo obětní zvíře (nebo jen jeho hlava) po porážce a hostině naraženo na kůl a vystaveno poblíž (BRØNDSTED 1967, 33, 204; SIMPSON 1967, 191-192). „Standardní“ průběh staroseverské zvířecí „oběti“ tedy mohl probíhat nějak takto: zvíře bylo (rituálně) poraženo, přičemž jeho krev mohla být cíleně aplikována na „oltářní“ kámen nebo jiný objekt, část masa poté mohla být ponechána na určeném místě jako obětina, zatímco zbytek byl zkonsumován během (rituální) hostiny, nakonec byla hlava,

³³ Novější analýzy těchto těl vedly ke zpochybnění některých starších interpretací, zejména násilného úmrtí na základě zranění, která však mohla být způsobena až při exkavaci nebo v důsledku postdepozicičních procesů, viz Karen E. Lange - Tales from the Bog, *National Geographic Magazine*, September 2007 [online], [cit. 30. 9. 2011], URL: <<http://ngm.nationalgeographic.com/2007/09/bog-bodies/bog-bodies-text>>. Mnohé z "obětí" tak mohly ve skutečnosti zemřít "přirozenou" smrtí a do bažiny se dostat shodou okolností, nebo zde byly řádně pohřbeny (i když pohřby v bažinách mohly mít samy o sobě specifický „kultovní“ či symbolický kontext, odlišný od "běžných" pohřbů). Nejpravděpodobnějšími kandidáty na lidskou oběť jsou muž z Tollundu a žena z Elling (a další), kteří měli na krku a jazyku známky oběšení a kolem krku dochovanou oprátku (GLOB 1972, 14-15, 18, 22-23), nebo svázaný chlapec z Kayhausen (van VILSTEREN - BERGEN - NIEKUS 2005, 96). Zde je patrné, že Tacitem proklamované rozlišování hanebného a zločinného jednání a s nimi spojených trestů zřejmě nebylo, pokud vůbec existovalo, univerzální (srov. van VILSTEREN - BERGEN - NIEKUS 2005, 95).

³⁴ Sámové na své „oltáře“ mazali spíše tuk, vnitřnosti nebo mléko, vnější podoba těchto „mazacích“ kamenů a kůlů, *seit*, i vlastní průběh „obětí“ se ale mohly velmi blížit těm staroseverským, srov. MAREK 2009, 216-231.

někdy i s kůží a končetinami, vztyčena na kůl (viz tab. 2) nebo pověšena ze stromu. Tato forma oběti byla zřejmě velmi rozšířená a některá severoasijská etnika ji provozovala ještě v 19. století (SIMPSON 1967, 201-202; srov. MAREK 2009, 56, 219, 228).³⁵

Právě závěrečnou fázi těchto aktivit lze nejlépe doložit archeologicky, v severském prostředí je vynikajícím příkladem ostrov Frösö („Freyův ostrov“) u Östersundu, kde byly v 80. letech odkryty pozůstatky obětního háje přímo pod oltářem středověkého kostela. V okolí pařezu břízy pokácené v 11. stol. CE leželo na ploše 9 m² množství kostí z různých zvířat, většinou lebek, méně také kostí končetin, zejména distálních částí,³⁶ a také 5 kompletních medvědích koster (PRICE 2002, 61). Přinejmenším některé z těchto ostatků mohly původně viset z větví stromu, jiné mohly být vystaveny kolem pouze jako hlavy na kůlech, u domácích zvířat ještě s kůží a kopyty (PRICE 2002, 61-62).³⁷ U starých Germánů by podobnou formu oběti snad mohly doložit nálezy zvířecích lebek, původně zřejmě nasazených na kůlech, ve Skedemosse (HAGBERG 1967, 55-62) i na jiných severských lokalitách (srov. MÜLLER-WILLE 1999, 32-33).

Jako oběti jsou často interpretovány také velké mokřadní depoty zbraní a jiných předmětů (Thorsberg, Ejsbøl, Nydam, Illerup Ådal, Skedemosse, Vimose, Bad Pyrmont, Ruchmoor, Nowa Cerekwia, Biskupin, Possendorf, případně také velká obětiště Oberdorla a Otalažka; pro přehled lokalit viz BURDYCHOVÁ 1998, 25-27; GLOB 1972; HAGBERG 1967, 63-78; MÜLLER-WILLE 1999; van VILSTEREN – BERGEN – NIEKUS 2005; viz také tab. 1) i některé menší depoty v různém archeologickém kontextu, kde je však tato interpretace hůře prokazatelná (srov. HEDEAGER 1992, 34, 72). Velké kumulace cenných kovových předmětů v těžko přístupném terénu, často doprovázené i zvířecími či lidskými kostmi (které mohou naznačovat také zvířecí a lidské oběti), nelze tak snadno interpretovat jako zboží nebo majetek ukrytý v době nouze s úmyslem pozdějšího vyzvednutí. To je ještě pravděpodobnější pokud k ukládání docházelo dlouhodobě a ne jednorázově a pokud byly některé z předmětů (zejména zbraně) úmyslně poškozeny a znehodnoceny.³⁸ Písemné prameny jsou ale na toto téma poněkud nejasné. Orosius (Orosius, *Historiae* V/16) popisuje jak Kimbrové a jejich spojenci po porážce Římanů zničili vše co našli v jejich táboře a naházeli to do vody, takže si z vítězství neodnesli žádnou kořist, jeho zpráva

³⁵ Také ve starověkém Řecku bývala lebka obětovaného zvířete ponechána na místě jako „doklad“ vykonané oběti, kůže pak byla často prodána a vzniklý výdělek připadl svatyni, kde k oběti došlo, na pořízení dalších obětí. Vystavování zvířecích lebek jako pozůstatků obětí je pak podle některých badatelů všeobecně rozšířený jev, sahající až do paleolitu, viz BURKERT 1983, 6-7, 12-15. Jak přesně oběti probíhaly není ve staroseverských pramenech popsáno, ale na podobnost s řeckou obětí, kde jsou bohům určeny ty nejméně požitelné části, zatímco zbytek je sněden během hostiny, upozorňoval již de Vries, viz de VRIES 1956, 408; týž 1964, 172-177.

³⁶ Zastoupeny jsou: prase (11), koza/ovce (5), kráva (2), los (6, pouze lebky), jelen (2, pouze lebky), sob, veverka, zuby koně a psa; viz PRICE 2002, 61.

³⁷ Vzhledem ke geografické poloze ostrova Frösö by celé medvědí skelety mohly naznačovat také přítomnost sámské populace s charakteristickým rituálním lovem na medvěda a následné hostiny a „pohřbu“ medvědích kostí, srov. MAREK 2009, 42-53, 56, 219.

³⁸ Znehodnocené předměty samozřejmě mohly být jednoduše „vyhozeny“, to je ale u kovových předmětů, které mohly být přetaveny a znovu použity, nepravděpodobné, tím spíše pokud byly z drahých kovů. U mokřadních nálezů může být problematické určit stratigrafii, podle které by bylo jasné, zda ukládání předmětů probíhalo kontinuálně nebo zda šlo o jednorázovou akci, často se tak odkazuje na jejich prostorové uspořádání (seskupení na více místech) a typologické stáří artefaktů. Dlouhodobé používání by také mohla potvrdit absolutní datace organických materiálů (pokud se zachovaly), ty ale často pracují s vysokou odchylkou.

je ale dost pozdní a navíc se nijak nevyjadřuje k tomu *proč* toto udělali, ani že by mělo jít o oběť božstvům. Něco podobného je uvedeno také v životopise sv. Bonifáce (viz výše, 3.1.2.), opět se ale zřejmě nejedná o „kultovní“ akci. Také severské (a de facto i arabské) prameny užívají pojem „oběť“ (staroseversky *blót*) pouze v souvislosti s proléváním krve živých tvorů a s pokrmy a hostinami (srov. SIMEK 1993, 271-272), zatímco s destrukcí a depozicí artefaktů se setkáme spíše v kontextu pohřebního ritu nebo v legendárních bitvách, kde poražení na útěku často odhazují svou výzbroj a kořist (např. Saxo, *GestaD.* II; Snorri, *Edda*, 132-134).

Nedostatky dosavadních interpretací jak účelu, tak vlastního průběhu těchto aktivit vedlo některé badatele ke zpochybnění samotné interpretační kategorie „oběť“, která je v současnosti také nahrazována termínem „rituální depozice“ (BERGGREN 2006). To, jak je pojem „oběť“ většinou chápán, totiž odpovídá spíše našemu současnému pohledu, ovlivněném žido-křesťanskou tradicí, který ale nelze aplikovat univerzálně. Oběť nelze definovat mezikulturně, protože zahrnuje příliš mnoho rozdílných rituálů, jejichž zdánlivá univerzalita je jen důsledkem naší kategorizace (BERGGREN 2006, 305).³⁹ U starých Germánů bychom tedy správněji měli hovořit o „oběti“⁴⁰ pouze v případě zvířat usmrcených a zpracovaných výše uvedeným způsobem (porážka – odřezání hlavy/stažení z kůže – pověšení/vystavení), které lze archeologicky doložit jako kumulace zmíněných částí těla, nebo zbytků potravin a pokrmů v kontextu, který vylučuje (nakolik je to možné) náhodné seskupení nebo „běžný“ odpad.

Otázka „lidí z bažin“ a velkých mokřadních depotů je o něco problematičtější. Téměř určitě se jedná o pozůstatky rituálních symbolických aktivit, zda šlo ale zároveň o aktivity „náboženské“⁴¹ nebo přímo o oběti již není tak jisté. Mrtví z bažin mohli být obětovaní jedinci nebo popravení provinilci (zejména ti s patrnými poraněními krku nebo páteře), někteří ale mohli být uloženi do bažin jako součást protirevenantských praktik (těla zatížená nebo přichycená ke dnu, těla s páskou přes oči, chránící ostatní před „pohledem mrtvého“, srov. KOZÁK – RATAJOVÁ 2008, 14, 16; TOLLEY 2009, 63), nebo mohlo jít o zvláštní druh pohřbu či o kombinaci některých nebo všech z výše uvedených důvodů (viz SIMEK 1993, 41; STRÖM 1986). Také u depotů nelze opomenout možné jiné interpretace, které zahrnují také praktické účely nereverzibilní depozice,⁴² souvislost s pohřebními rity⁴³ nebo souběh více různých záměrů. V tomto směru je zajímavá negativní korelace

³⁹ Jedním z problematických aspektů archeologie je také používání stejné nebo podobné terminologie pro popis i interpretaci, proto i u pojmů jako „hrob, depot“ apod. je někdy sporné, kde končí popis a začíná interpretace, viz KALIFF 2007, 26-28.

⁴⁰ Český pojem „oběť“ je většinou používán univerzálně, v cizojazyčné literatuře bývá ale někdy rozlišována „krvavá“ *sacrifice* a nekrvavá *offering* či *oblation*, kam spadá oběť zemědělských produktů, oběť nápojů (libace) nebo oběť votivních předmětů. K vymezení a interpretaci oběti jako „ritualizovaného zabití“, většinou neoddelitelné spojeného s následnou konzumací, viz BURKERT 1983, 1-29, 42-48.

⁴¹ Podle výše uvedené definice, tedy odkazující na nadlidské činitele. Interpretaci podobných nálezů také komplikuje „kontroverzní“ dílo Alfreda Diecka, který býval donedávna zmiňován jako jedna z největších autorit na „mokřadní archeologii“, mnohé z jím zmiňovaných nálezů jsou však zpětně neověřitelné, nebo přímo vymyšlené, viz van der SANDEN – EISENBEISS 2006.

⁴² U válečné výzbroje a výstroje mohlo jít o neúnosný přebytek z kořisti, který byl „odstraněn“ aby nebrzdil postup vítězů a zároveň nemohl být znovu získán a použit jejich nepřáteli, mohlo jít také o psychologický účel zastrašení či ponížení nepřítele, atd.

⁴³ Takto zničen mohl být např. podíl padlých spolubojovníků na získané kořisti, nebo naopak zbraně zabitých nepřátel,

mezi bohatostí výbavy hrobů a depotů, kdy je v určitém období většina bohatství dané komunity systematicky ukládána buď do hrobů, nebo do depotů, ale málokdy do obou zároveň (BRADLEY 1982; HEDEAGER 1992, 20, 33-95). Velké „rituální depozice“ tak mohly být především prestižní demonstrace moci a bohatství dominantních vrstev, zejména v dobách kdy byla jejich „dominance“ ohrožena konkurencí, spíše než oběti bohům, usilující o „protislužbu“ (BRADLEY 1982, 116-120).⁴⁴ Tak jako „rituální jednání“ nemusí být jednáním „náboženským“, ani „rituální depozice“ nemusí být nutně „obětí“ (srov. BERGGREN 2006, 305).

K průběhu ostatních náboženských rituálů, svátků, věštebných a magických úkonů toho také z archeologického hlediska nelze mnoho říci. Více se dovídáme z písemných pramenů, ale potvrdit jejich, často již tak dost strohé a nespolehlivé výpovědi většinou nemůžeme. Ani Tacitova zpráva o slavnostech bohyně Nerthus (viz výše, 3.1.1.) není nijak potvrzena nálezy vozů v bažinách (v Rappendam nebo zdobený vůz z Dejbjergu, viz SIMEK 2003, 55), protože samotná existence vozu nijak nevypovídá o tom jak byl používán⁴⁵ (zdobené vozy známe i z bohatých hrobů z pozdější doby, např. z Osebergu, viz BRØNDSTED 1967, 168, 188, 225). Slavnostní objíždky krajem s „bohem“ nebo zesnulým králem na voze (případně i na lodi) jsou ale opakujícím se motivem v pozdějších severských pramenech, mohlo tedy jít o rozšířenou a známou praxi, jejíž pozadí však zůstává nejasné (srov. ELLIS DAVIDSON 1988, 116-118).

O některých věštách a věštebních úkonech starých Germánů se zmiňují již antičtí autoři, nejvíce Tacitus (Tac. *Germ.* 10), ani tyto ale většinou nelze doložit archeologicky. Pokud se nejednalo přímo o inspirované proroctví, používali „prosté“ věštebné techniky jako pozorování přírodních úkazů a chování zvířat, metání losů v podobě dřevěných tyčinek se značkami (snad runovými?), které se ovšem nedochovaly, nebo věštbu spojenou s obětí (viz výše, 3.1.1.), která je častá také v severských pramenech (viz STARÝ 2006, 175-176). Ve středověkých pramenech také přibývá popisů různých magických praktik,⁴⁶ jejichž průběh, stejně jako průběh věštění, opět nemůžeme spolehlivě doložit, bývají však někdy spojeny s určitými místy, předměty a atributy, které lze doložit archeologicky a o nichž bude ještě řeč níže.⁴⁷

kteří se s nimi mohli mstít ze záhrobí, apod. K podobnostem mezi obětními a pohřebními rituály viz BURKERT 1983, 48-58.

⁴⁴ Podle Larse Jørgensena by velké depoty zbraní mohly být pozůstatky místní nápodoby římského triumfu, viz JØRGENSEN 2003, 16.

⁴⁵ Přesněji, nemáme jistotu, že „právě tyto“ vozy byly použity k „právě takovýmto“ obřadům, které probíhaly „právě tak“, jak je popisuje Tacitus. Kult Nerthus byl navíc zřejmě jen lokální záležitostí (srov. BUCHHOLZ 1968, 121) a používání kultovních vozů v jiných oblastech mohlo vypadat odlišně.

⁴⁶ Ve středověku se nejen inspirované proroctví, ale i aktivní věštba a magie stávají, alespoň v literatuře a zřejmě pod vlivem křesťanské kultury, doménou žen. Nebylo tomu tak ale vždy (srov. STARÝ 2006, 168-170; PRICE 2002, 111-161) a ve starším období bylo provádění podobných úkonů spíše otázkou postavení a zvláštních dispozic, než pohlaví a genderu.

⁴⁷ Podrobněji k věštění a magii ve starogermánských a staroseverských kulturách viz STARÝ 2006 a PRICE 2002 a tam uvedená literatura.

3.3.4. Pohřební rítus

Různorodost představ o posmrtném životě (viz výše, 3.3.1.) se odráží také v různorodém pohřebním ritu (srov. BRØNDSTED 1967, 221-234; DROBERJAR 2002, 251; PRICE 2002, 55; SIMEK 2003, 190-201). Dominantní formou pohřbívání, zejména ve starším období, byla kremace, kterou Tacitus (Tac. *Germ.* 27, 349) stroze popisuje jako neokázalou a spíše odměřenou ceremonii, kdy je se zesnulým pohřbena „jen zbraň, někdy i kůň“ a hrob je označen prostou mohylou („drnem“). Pozdější prameny ale zmiňují také inhumaci (která převládla až v době stěhování národů) a složitější a různorodé pohřební obřady, v závislosti na původu a postavení zemřelého i na lokálních zvycích.⁴⁸ Archeologicky se tyto variace nejvíce projevují v různých způsobech úpravy hrobového objektu (ne vždy se jedná o jámu) a jeho nadzemního označení násypem, kamenem nebo jinou kamennou či dřevohlinitou konstrukcí, které jsou běžné ve Skandinávii a jižním Pobaltí, ale ojediněle se objevují i u nás (mohyla na Žuráni (č. 52), příkopy ve Smolíně (č. 39) nebo v Třebusicích (č. 45), komorová úprava některých bohatších hrobů apod.). Součástí staroseverských pohřbů byla zřejmě i rituální dramatická představení, snad znázorňující život zesnulého a jeho přechod do dalšího života,⁴⁹ a pohřební hostiny, které sice u Tacita nenajdeme, ale jejichž existenci snad můžeme předpokládat i u Germánů doby římské (srov. de VRIES 1956, 195).⁵⁰

Archeologicky velmi důležitou součástí pohřebního ritu bylo ukládání a někdy také ničení či znehodnocování „milodarů“ či „hrobové výbavy“, která je obvykle chápána jako osobní majetek zesulé osoby (a podle nějž se také usuzuje na její pohlaví a postavení za života), určený pro její pobyt v posmrtném životě. V případě že je tento majetek před uložením úmyslně poškozen nebo zničen (deformací, perforací, spálením apod.), je to obvykle bráno jako znak víry v potřebu „zabít“ i tyto předměty, které mají mrtvého doprovázet do podsvětí, případně také v odlišnou, nehmotnou či „méně hmotnou“ kvalitu posmrtného života, kam putují pouze „duše“ předmětů i člověka samého (zejména je-li sám spálen). Tento výklad je ale značně zjednodušující a literární i etnografické prameny naznačují, že existují i jiné možné interpretace. Kromě toho, ne vždy máme jistotu, že všechny předměty uložené do hrobu skutečně patřily zesulé osobě a nebyly tam přidány z majetku někoho z pozůstalých (srov. KALIFF 2007, 168).⁵¹

Složitost a rozmanitost představ o posmrtné existenci nutně vedla také ke složitosti a rozmanitosti myšlenek a motivací v pozadí různých prvků pohřebního ritu, včetně ukládání hrobové

⁴⁸ Pro přehled literárních pramenů o pohřebním ritu ve staroseverském období viz ELLIS 1943.

⁴⁹ Viz Magnus Linklater, „The Viking's burning question: some decent graveside theatre“, *The Times*, 26. 10. 2008, [online], [cit. 9. 4. 2012] URL: <<http://lokis-dottir.livejournal.com/102411.html>>.

⁵⁰ Je také otázkou, kolika „autentickým“ germánským pohřbům byl Tacitus přítomen a nakolik je jeho strohý popis ovlivněn snahou vykreslit Germány jako „ušlechtilé barbary“, kteří si, na rozdíl od „zkažených“ Římanů, nepotrpí na zbytečný luxus a okázalost.

⁵¹ Podle Saxa Grammatica (Saxo, *Gesta D.* VIII) vyzval Sigurd Hring na pohřbu svého protivníka, starého krále Haralda, přítomné velmože aby na pohřební hranici přihodili všechny své zbraně, zlato a cennosti k uctění zemřelého a sám mu daroval svého koně i se zlatým postrojem. Trochu jiný pohled nabízí zpráva z roku 1699 o smrti syna jistého Jonasse Torkilssona, který byl pohřben „nekřesťanským“ způsobem a jemuž do hrobu vložila Sámka jménem Gunnild nitě, jehly, kus látky, tabák a trochu jídla (MAREK 2009, 94-95). Zde tedy mrtvý obdržel hrobovou výbavu, která, kromě toho že nepocházela z jeho vlastnictví, navíc nijak neodrážela jeho genderové a sociální postavení.

výbavy. Úmyslná destrukce těla, ať už spálením nebo čtvrcením a oddělováním masa od kostí,⁵² přitom nemusí nijak souviset s představou „nehmotné duše“, se kterou bychom se v písemných pramenech ani nesetkali (srov. ELLIS 1943, 121-150; STARÝ 2007; de VRIES 1956, 217-240), jako spíše se snahou urychlit proces „přechodu“ zesnulého do další fáze existence v zemi (v mohyle, hoře nebo kameni) či v „Jiném“ světě (Hel, Valhöll, sámské Sáivo apod.).⁵³ S podobným úmyslem snad byly do některých bohatších hrobů přidávány také dopravní prostředky, lodě, vozy a koně, a také skandinávské obrazové kameny, sloužící často jako památníky nebo „náhrobky“, obvykle zobrazují cestu mrtvého do záhrobí, ne jeho pobyt v něm (srov. BRØNDSTED 1967, 166-167). Také ostatní výbava mohla být do hrobu uložena „na cestu“ a projít stejnými procesy jako zemřelý, ale možná jsou i jiná zdůvodnění.⁵⁴

Podle de Vriese (de VRIES 1956, 192-193; týž 1964, 189) bylo ukládání milodarů původně důsledkem „tabu“ na majetku mrtvého a na předmětech, které se dotkly jeho těla po smrti a při přípravě pohřbu.⁵⁵ Věci určené ke zničení a/nebo uložení do hrobu tak byly vyřazeny z dalšího života komunity kvůli negativním konotacím, které by doprovázely jejich případné opětovné použití a kvůli možné pomstě mrtvého, kterému byl odepřen jeho majetek či „podíl“ (*totenteil*).⁵⁶ Také v severských pramenech mrtví vystupují spíše jako strážci zakopaných „pokladů“, než jako duše závislé na materiální výbavě svého hrobu, bez které by nemohly vést „normální“ posmrtnou existenci (srov. KOZÁK – RATAJOVÁ 2008). „Obdarování“ mrtvého tak mohlo spíše chránit živé, kteří si tak mohli zajistit i přízeň a výpomoc zesnulého a zároveň tak zajistili, že nadále zůstává členem rodu a komunity (a přispívá k jejich blahobytu) v rámci řádných rodinných a společenských vztahů. To samé mohlo platit i u pohřební hostiny a následného periodického přinášení pokrmů na hrob, kde zřejmě nešlo primárně o „nakrmení“ mrtvého, ale o jeho zapojení a účast na společném jídle s živými (srov. de VRIES 1956, 196-197).

Richard Bradley (BRADLEY 1982) zase v pozadí ničení a ukládání majetku do hrobů, depotů nebo v podobě bažinných „obětí“ spatřuje „soutěživé darovací ceremonie“ (*competitive giftgiving*), kdy darující získává status a prestiž výměnou za hmotné statky, aniž by očekával nějaký

⁵² Poměrně častý jev ve Skandinávském prostředí, který býval dříve často interpretován jako doklad antropofagie. Tyto způsoby likvidace těla se zřejmě také kombinovaly, takže i v případě kremace byla často uložena jen malá část spálených kostí a některé „hroby“ zcela postrádají lidské ostatky, což také některé badatele vedlo ke zpochybnění dnešní archeologické koncepce „hrobu“ a způsobů jakými je používána, viz ŠEINER 2009, 7, 10-11, 15-18 a tam uvedená literatura; srov. KALIFF 2007, 26-32.

⁵³ Kremaci lze také v některých kulturách chápat jen jako rychlý (nebo „čistý“) způsob jak se dostat ke kostem, o které jde především, viz BURKERT 1983, 51-52.

⁵⁴ Leslie Valentine Grinsell (GRINSELL 1961) uvádí nejméně 10 různých důvodů pro ničení předmětů jako součást pohřebních rituálů, většina z nich ale nesouvisí s opětovným užitím předmětu zesnulým v záhrobí, ale jednoduše s ukončením jeho funkce, tak aby nemohl být znovu použit. Walter Burkert (BURKERT 1983, 53-55) zase oběti a ničení předmětů během pohřbů vysvětluje jako přeměřovanou agresi a ukládání milodarů jako projev odříkání, kdy je část potenciálního dědictví nenávratně ztracena, který napomáhá společnosti vyrovnat utrpenou ztrátu.

⁵⁵ S podobnou koncepcí se opět setkáváme také u Sámů, viz MAREK 2009, 108-109.

⁵⁶ Se zvláštním případem se setkáme u Saxa (Saxo, *GestaD.* IV) podle nějž starý král Wermund zakopal ještě za svého života svůj ceněný meč *Skrep* na tajném místě do země, aby tak ostatním zabránil v jeho používání, protože se domníval, že je jeho syn Uffe (či *Offa*) slabomyslný a nepřál si, aby meč získal kdokoliv jiný. I když se v pozadí této příhody mohl původně ukrývat jiný význam, přinejmenším ukazuje, že podobné uvažování, kdy je předmět velmi úzce spjat se svým majitelem, nebylo tehdejšími lidmi cizí.

protidar. Velkou roli zde hrály asi římské importy (které se hojně objevují v nejbohatších hrobech i mokřadních depotech). Jako nejceněnější komodity, jejichž prostřednictvím vymezovaly elitní vrstvy své postavení, představovaly nejvyšší hodnoty, které mohli čelní představitelé germánských společností „obětovat“ vyřazením z oběhu. Kontinuální odstraňování majetku do hrobů a depotů vyžadovalo neustálý příliv luxusního zboží z římské říše, skrze obchod nebo jako válečnou kořist, a neschopnost ho získat mohla ohrozit stávající společenský řád (srov. BRADLEY 1982; FISCHER 2005, 75-76). Některé další aspekty pohřebního ritu budou ještě rozebrány níže (viz 4.3.).

4. Archeologické doklady náboženství starých Germánů

4.1. Kultovní stavby a přírodní lokality

Tacitovo tvrzení (viz výše, 3.1.1.), že Germáni nestaví svým bohům chrámy, bývá někdy konfrontováno se zprávou Adama Brémského (viz výše, 3.1.2.) o chrámu v Uppsale (PODBORSKÝ 460, BURDYCHOVÁ 15-17). Pomíneme-li skutečnost, že oba autory odděluje asi 1000 let a polovina Evropy a jejich srovnávání je tudíž nicneříkající, je třeba upozornit na to, že sám Adam v Uppsale nikdy nebyl a odkazuje pouze na údajné očitě svědky, jeho popis je přitom ovlivněn spíše biblickým popisem Šalamounova chrámu a antickými autory (BONNIER 2000, 42), nelze ho tedy považovat za „autentický“. Ani půdorys dřevěné budovy, který odkryl na místě kamenného středověkého kostela Sune Lindqvist v roce 1926, zřejmě nenáleží pohanskému chrámu, ale staršímu dřevěnému kostelu, který byl až ve 12. stol. nahrazen kamenným (BONNIER 2000, 41-43). Ke kultovním účelům sloužily spíše velké halové domy (*hof*, viz tab. 2:5), kde se pořádaly ceremoniální (a zřejmě také obětní) hostiny a shromáždění a které byly zároveň sídly regionálních elit a mocenskými centry (srov. BRADLEY 2005, 43-50; SIMEK 2003, 90-94). Dvě takové budovy (ze 7.-9. a pod ní z 5.-6. stol. CE) byly v 90. letech odkryty na tzv. královské terase severně od kostela (viz tab. 2:6) a na dalších dvou místech poblíž byly odhaleny stopy dalších podobných budov při průzkumu georadarem, je také možné že podobná síň stála i na místě pozdějšího kostela (ALKARP – PRICE 2005; BONNIER 2000, 42; SUNDQVIST 2000a, 38-39).

Používání budov nazývaných *hof* (a ohraničených areálů zvaných *høgrgr* a *vé*) ke kultovním účelům je doloženo ve staroseverských pramenech, archeologické výzkumy těchto míst v severských zemích (mezi nejznámější patří islandský *Hofstaðir*) ale neodhalily žádné zvláštnosti, kterými by se tyto stavby odlišovaly od ostatních, i když samotné kultovní aktivity zde doložitelné jsou. Výraz *hof* tak zřejmě neoznačoval „chrámy“, ale velké obytné domy na zemědělských usedlostech a prominentní sídla lokálních i regionálních elit, které příležitostně sloužily také k

vykonávání náboženských i jiných obřadů (srov. GRÄSLUND 2001, 224-225; KALIFF 2007, 112; PRICE 2002, 60-61; SIMEK 1993, 310-311). Podle dosavadních poznatků tedy lze říci, že ani staří Severané nestavěli chrámy, alespoň podle dnešního chápání tohoto slova jako specializované náboženské budovy, a tím méně lze toto předpokládat u starých Germánů.

Tohoto prolínání náboženské, ekonomické a socio-politické sféry, které je charakteristické pro většinu (nejen) archaických kultur (srov. BRADLEY 2005) si všiml již Jan de Vries (de VRIES 1964, 165-167), přisuzoval ho ale jakémusi „úpadku posvátnosti“ kněží (*goði*, pl. *goðar*) a jejich chrámů, kteří se v době, kdy nevykonávali žádný obřad, stávali obyčejnými velkostatkáři s obyčejnými domy. Severští *goðar* ani Tacitovi *sacerdotes* ale zřejmě nikdy nebyli kněžími „na plný úvazek“, ani netvořili nějakou jasně vymezenou, posvátnou „kastu“ (srov. PRICE 2002, 62-63; SUNDQVIST 2000a, 38; de VRIES 1964, 165-168). Podobně jako v antickém Římě, kde kněžství bylo spíše politickým úřadem, zde zřejmě veřejný kult obstarávali určení vysoce postavení jedinci, předáci jednotlivých obcí a regionů, nebo i králové (srov. SUNDQVIST 2000b, 60, 71-74, 130, 164-168), zatímco soukromý domácí kult si zajišťovaly samotné hlavy jednotlivých domácností. Je tak otázkou, nakolik je vůbec používání termínu „kněží“ adekvátní a zda bychom neměli mluvit spíše o „rituálních specialistech“ či „veřejných“ nebo „hlavních obětnících“, nebo se držet původních, i když dosud poněkud nejasných, výrazů jako *goði*, *lýtir*, *erilaR* apod.

„Posvátné“ a „profánní“ bychom neměli chápat jako striktně oddělené exkluzivní kategorie, ani jako víceméně stálé vlastnosti, ať již je vztahujeme k místům, osobám nebo předmětům (srov. BRADLEY 2005), ale spíše jako konceptuální domény, podobně jako s nimi pracuje Jesper Sørensen (SØRENSEN 2007). Posvátná doména obsahuje koncepty, jimž je přisuzován zvláštní status, který je odlišuje od jiných konceptů a které jsou stavěny do zvláštní části reality, mimo dosah běžné každodenní interakce (viz SØRENSEN 2007, 63-64). Při náboženských a magických rituálech jsou ale prvky z posvátné domény spojovány s prvky profánní domény a mohou spolu interagovat v lokálně konstruovaném smíšeném prostoru (*blended space*), který může být manipulován účastníky rituálu (SØRENSEN 2007, 64). Kultovní místa jsou tedy taková, kde může a dochází ke splývání obou domén v rámci náboženských rituálů, což se může dít kdykoliv, kdekoliv, za účasti jakékoliv osoby nebo předmětu a při jakékoliv příležitosti, omezené pouze daným kulturním a dobovým prostředím a koncepčním systémem (ibid.; srov. BRADLEY 2005, 1-36). Stejně jako halové domy elit, se tak i ostatní místa mohla stávat „posvátnými“ či „kultovními“ svou aktuální účastí v náboženských rituálech, aniž by jim tato „kvalita“ byla přisuzována kontinuálně, nebo aniž by se nějak projevovala na jejich vnější podobě či úpravě. Naopak, známky rituálních aktivit zase nemusí souviset s náboženstvím a kultem (BERGGREN 2006, 304). Tyto okolnosti je pak třeba brát v úvahu při používání této kategorie v interpretaci archeologických situací.

Dělení lokalit na „posvátné“ a „profánní“, „kultovní“ a „obyčejné“, potažmo také na sídliště,

pohřebiště a „obětiště“ je vždy jen produkt našich dnešních kategorií a konceptů, které nemusí nijak odpovídat dobovému chápání, zejména pokud je pojímáme jako univerzální a exkluzivní (srov. BERGGREN 2006, 303). Je tak důležité rozlišovat, kdy jsou tyto termíny a kategorie používány jen pro popis určité archeologické situace, a kdy pro její interpretaci. S ohledem na výše uvedené lze za „kultovní“ označovat jakoukoliv archeologickou lokalitu nebo situaci, na níž lze doložit vykonávání náboženských rituálů.⁵⁷ Obvykle tak bývají označovány ale jen ty, kde míra „kultovního využití“ dosáhne určité úrovně nebo kde převládá (nakolik to dokážeme posoudit) nad ostatními funkcemi, např. místa pro kolektivní veřejný kult a „socio-kultovní areály“, ale již ne obyčejné obytné chaty. Pojem „posvátný“ bychom ale měli používat ještě o něco opatrněji, protože se může jednat jen o dočasnou kvalitu, aktuální pouze v průběhu probíhajícího rituálu, nebo naopak může pro danou kulturu být „posvátná“ celá krajina (srov. HAVELKA 2009, 49).

Místa s vysokou mírou „kultovní aktivity“ měla pro danou kulturu značný symbolický význam, ten ale bývá příčinou, ne důsledkem, těchto aktivit. Tento symbolický význam často odráží strategicko-ekonomický⁵⁸ nebo socio-politický⁵⁹ význam místa pro danou komunitu, nebo souvisí s tím, jak dané místo, nebo některé jeho prvky, v krajině poutá pozornost a jakým estetickým dojmem působí na lidskou mysl a cítění.⁶⁰ Tyto významy a funkce se samozřejmě mohly různě prolínat nebo mohly být záměrně kombinovány.⁶¹

Výše zmíněná mokřadní „obětiště“ jsou často vnímána právě jako odloučená, tajuplná místa spojovaná spíše s divokou přírodou a jejím působením na lidské emoce, než s lidskou činností. Mnohé z mokřadních lokalit ale byly již v pravěku intenzivně využívány k těžbě rašeliny a bahenní rudy a často leží poměrně blízko k soudobým sídlištím či v jejich těsném sousedství (srov. CHRISTENSEN 2003; KAUL 2003, 19-20; STRÖM 1986, 229-232, 237). Vzhledem k postglaciálnímu vzestupu je navíc možné, že některé současné skandinávské mokřady byly před tisíci let součástí splavné sítě vodních ploch a toků a byly tak významné i pro obchod a dopravu.⁶² A

⁵⁷ Což je problematické samo o sobě, vzhledem k tomu, že ne každá symbolická rituální aktivita je zároveň náboženská (viz výše, 3.3.3.), u archeologických situací však dochází spíše k opaku, tedy že po možnosti náboženské interpretace se sahá, až když jiné možné interpretace chybí. Je proto lepší považovat veškeré lokality, situace i artefakty za potenciálně „náboženské“ či kultovní (srov. HAVELKA 2008a, 7) a zároveň se pokud možno vyhýbat monotetickým a exkluzivistickým interpretacím.

⁵⁸ Např. sýpky u zemědělských společností (srov. BRADLEY 2005, 1-10, 88-92, 97-100).

⁵⁹ Např. síně typu *hof* a podobné ústřední budovy osad nebo usedlostí sloužící ke společným ceremoniím a hostinám, nebo kruhové socio-kultovní areály, které zřejmě ve všech dobách plnily podobné funkce.

⁶⁰ Obecně výrazné body v krajině, které přitahují pozornost i dnešních lidí, např. vysoké hory, zvláště tvarované skalní a kamenné útvary, jeskyně, vodní toky a plochy, atd. Nápadnost a působení na lidskou percepci navíc těmto místům dodává další funkci orientačních a hraničních bodů a důležitých markerů pro konceptualizaci a komunikaci krajiny jako celku (srov. HAVELKA 2009, 50-51). Specifické umístění a nápadnost v krajině mohlo mít značný význam a např. ve Skandinávii doby železné byly pohřební mohyly často umístěny u cest nebo řek, nebo byly jako pohřebiště využity podobně umístěné přírodní kopce nebo návrší (srov. ASPEBORG 2005; HÄRINGE FRISBERG 2005, 144).

⁶¹ Místa značného socio-politického a náboženského významu jsou často zvýrazňována monumentální architekturou nebo bohatým dekorem, výrazné dominanty v krajině zase mohou být cíleně vybrány jako místa pro společenská shromáždění, případně může být nápadnost zvláštní přírodní formace ještě zdůrazněna umělými konstrukcemi (srov. PRICE 2002, 244) atd.

⁶² Není bez zajímavosti, že také mnohé ze známých severských petroglyfů z doby bronzové se původně nacházely na březích vodních ploch a toků, viz KALIFF 2007, 127-128.

naopak, původní bažiny mohly postupně vyschnout, nebo být záměrně zkultivovány lidskou činností a nálezy z původně „mokřadního kontextu“ by tak dnes nemusely být rozpoznány (viz HEDEAGER 1992, 34; srov. KAUL 2003, 19). Je možné, že taková situace nastala i na našem území a že i zde existovala mokřadní kultovní místa, která však dosud nebyla rozpoznána nebo byla zaměněna za „suchozemský“ depot nebo za narušený hrob. Za potenciální „mokřadní obětiny“ lze považovat říční nálezy několika věder typu Eggers 18, 19 a 20, která byla v minulosti vylověna z Labe na pěti lokalitách v úseku mezi Hradcem Králové a Litoměřicemi, pravděpodobněji se ale jedná o ztráty při lodní dopravě zboží po Labi (DROBERJAR 2006). Stejně tak masivní mosazný řetěz z koňského postroje ze 3. století CE objevený na říčním ostrově u Čelákovic mohl být pozůstatkem říční oběti, také ale mohl pocházet ze zničeného hrobu, nebo se mohl ztratit při přechodu brodu nebo přepravě po Labi (DROBERJAR – ŠPAČEK 2003).

Také na německé Oberdorle (podrobněji viz BEHM-BLANCKE et al. 2003) nebo polské Otałężce (podrobněji viz BENDER 1972; MAKIEWICZ 1989; T. Makiewicz zmiňuje také podobnou lokalitu ve Slowikowě, dnes voj. Velkopolské, viz MAKIEWICZ 1992), které jsou zmiňovány jako typická kultovní místa kontinentálních Germánů, je poměrně obtížné rozlišit kultovní kontext od toho „obyčejného“ a identifikace těchto míst jako „posvátných“ je podle některých badatelů založená především na „neobvyklosti“ zdejších nálezů,⁶³ i tyto lokality tedy snad byly funkční součástí výrobně-hospodářských struktur, spíše než aby byly striktně vyčleněny mimo ně. U mokřadních lokalit bychom také neměli zaměňovat jejich význam pro archeologii, daný zejména jejich konzervačními vlastnostmi, s dobovým významem pro populaci, která je využívala. Nálezy z bažin u Thorsbergu, Windeby nebo z Illerup Ådal jsou pro nás dnes neocenitelné, pro staré Germány samotné ale mohlo jít jen o lokální a z hlediska náboženských tradic okrajovou záležitost. Také bychom za mokřadními lokalitami neměli hledat nějaké etnické preference, s kultovním využíváním bažin se setkáváme i v dobách a na místech zcela mimo starogermánský kontext. Bažiny byly (a jsou) jednoduše specifickým prvkem krajiny, jehož význam zasahoval i do každodenních způsobů obživy lidí, kteří tuto krajinu obývali, což ale na druhou stranu neznamená, že by byly prvkem nejvýznamnějším.

Za „přírodní svatyně“ bývají označovány také kamenné kruhové areály, *Domarringy* (soudní kruhy) či *kręgi* (viz PODBORSKÝ 1991; týž 1992; týž 2006, 457; WALENTA 1992), které se většinou objevují na pohřebištích, ale v některých případech i izolovaně. Kamenné kruhy (např. Odry, Węsiory, Grzybnica) bývají většinou interpretovány jako místa *thingů*, poradních a soudních sněmů, kde (údajně) mělo docházet také k obětem a popravám. Na základě orientace některých obvodových kamenů se uvažuje také o kalendářní či astronomické funkci (viz ibid. 457-460; GUSAKOV – KULAKOV 1991). Tato interpretace je přijatelná, i když bychom neměli opomenout,

⁶³ Leif Scheuermann, osobní korespondence 24. 11. 2010; týž: Germanic Religion in the Northern Barbaricum (přednáška), 11th International Spring School on Ancient Religions – Construction and Control of Divine Others, Erfurt 14th - 18th March 2010; srov. MARCINIAK 1994, 141.

že na thinzích se také uzavírali různé smlouvy a obchodní jednání, měly tedy nejen právní a socio-kultovní, ale také ekonomicko-tržní funkci (ANDERSON 1999, 31; DUCZKO 2000, 33). Nicméně tvrzení, že „nejde o funerální památky“, ale o „přírodní svatyně“, protože se uvnitř najde „jen výjimečně i lidský skelet“ (PODBORSKÝ 2006, 457) se zdá být poněkud zavádějící. Mnohé z těchto kruhů se objevují právě na pohřebištích nejspíše proto, že mrtví byli i nadále vnímáni jako součást komunity a měli dohlížet na průběh sněmů (srov. PODBORSKÝ 2006, 460). Hroby uvnitř kruhů nebo bohatší či výraznější hroby v jejich těsné blízkosti pak mohly náležet právě významným členům dané komunity, na jejichž „posmrtné vůli“ nejvíce záleželo. Také v Uppsale je jedna z velkých mohyl dodnes označována jako mohyla shromáždění (SJÖBERG 2000, 24; je ovšem otázkou, jak daleko do minulosti tato tradice sahá) a uppsalský thing se pravděpodobně konal právě v nejtěsnější blízkosti královských mohyl. Pokud kręgi skutečně byly místa thingů, potom je nemůžeme jednoznačně archeologicky kategorizovat jako „pohřební“ nebo „přírodní“ kultovní místo, protože spojují funkce potřebné pro běžný chod společnosti s kultem a úctou k zemřelým předkům a pravděpodobně také s dalšími náboženskými obřady, jsou tak spíše „socio-kultovními areály“ v tom nejširším významu.

Na našem území se zatím žádné (prokazatelné) mokřadní lokality ani kamenné kruhy nenašly. Jistý druh izolované přírodní (kultovní?) lokality by se snad mohl nacházet ve skalním městě Čertova Ruka u Karlovic (č. 13), kde se vedle několika tisíc nálezů ze starších období nalezlo také několik předmětů z DSN, typických pro hrobovou výbavu. Přítomnost hrobu ale nebyla prokázána a nenalezly se ani žádné stopy osídlení, podle J. Waldhausera (WALDHAUSER – KOŠNAR 1997, 104) se tak nejspíše jedná o jednorázový votivní depot, snad spojený se zvláštním místním jevem proudění vzduchu skrze skalní bránu, který je schopný vynášet i lehké předměty. Není úplně jisté, že tento jev fungoval stejně i v době užívání lokality, ale pokud ano, mohlo jít o kultovní místo, snad používané při věštách jako jakési „pneumatické orákulum“ (ibid.). Vzhledem k charakteru lokality i nálezů se zdá pravděpodobné, že hlavní funkce této lokality v rané době dějinné a snad i v pravěku souvisely především s kultovními aktivitami, stav výzkumu a jeho nedostatečná publikace ale zatím neumožňují jasné závěry (viz HAVELKA 2006, 55-56).

Jako o kultovních místech se uvažuje také o jeskyni a skalní bráně Oko u Branžeže-Nové Vsi, nebo o vodním prameni Boží Voda u Mladé Boleslavi, charakter zdejších aktivit za dob germánského osídlení ale zůstává nejasný a bez dalšího výzkumu zde kultovní aktivity nelze potvrdit (srov. WALDHAUSER – KOŠNAR 1997, 53-54, 141-142). Vodní pramen je zmiňován také u výše zmíněné Čertovy Ruky (HAVELKA 2006, 52), ani zde ani nikde jinde u nás (s výjimkou sporných nálezů z Teplicka, viz BURDYCHOVÁ 1998, 27) však nejsou dosud doloženy nějaké „zvláštní“ aktivity Germánů. S germánskými „kultovními zřídly“ se tak zatím setkáme spíše v Německu (Bad Pyrmont, Ruchmoor u Damendorfu) a Polsku (Biskupin, Nowa Cerekwia) (viz BURDYCHOVÁ 1998, 26-28 a tam uvedená literatura).

Za potenciální germánskou svatyni lze podle některých badatelů (E. Droberjar, J. Waldhauser) považovat neobvyklý objekt u Libenic (č. 22, viz tab. 3:1-3). Vzhledem ke sporům o jeho dataci, které podle J. Waldhausera (WALDHAUSER 2001, 419, 429) definitivně vyřeší zřejmě až absolutní zadatování sporných keramických zlomků pomocí termoluminiscence, je však potřeba brát tuto interpretaci s rezervou. Že se může jednat o „svatyni“ má naznačovat několik neobvyklých aspektů této lokality: 1) obdélníkovité ohrazení areálu prostým příkopem nebo palisádou – toto ohrazení může připomínat jiná ohrazení čtyřúhelníkového půdorysu z keltského prostředí, ale podobná ohrazení se objevují také na germánských pohřebištích, např. v Třebusicích nebo v Plotišti nad Labem (viz níže, 4.3.1.), datace tohoto ohrazení ale zůstává nejasná (WALDHAUSER 1995, 15; též 2001, 419-420). 2) rulový monolit ve velkém objektu (obj. 6) uvnitř ohrazení – původně interpretován jako „sluneční stéla“ (RYBOVÁ – SOUDSKÝ 1962, 252-253), později jako ojedinělý „menhir“ na východní periferii rozšíření menhirových kultur (DRDA – CHYTRÁČEK 1999, 203), podle J. Waldhausera je ale kámen mnohem mladší a i přes možnou souvislost se severskými náhrobky typu *bautastenar* („vztyčené kameny“, běžné od 4. stol. CE) se vzhledem ke způsobu opracování a slabým stopám eroze přiklání spíše ke středověkému až novověkému stáří monolitu (WALDHAUSER 2001, 421-426). 3) velký objekt (obj. 6) s nejednoznačnou stratigafií obsahující dětské hroby, zvířecí kosti (včetně kostí koně a psa), bronzové nákrčníky a zlomky keramiky původně datované do pozdního halštatu (RYBOVÁ – SOUDSKÝ 1962, 68-91), nově do mladší až pozdní DŘ (WALDHAUSER 2001, 429) – tento objekt byl od počátku interpretován jako vlastní „svatyně“ nebo „kultovní stavba“, jeho přesná rekonstrukce ale zůstává nejasná. Uvnitř objektu i po jeho stranách se nacházely kúlové jamky, které byly interpretovány jako pozůstatky po dřevěných idolech nebo figurách s kultovním využitím (nákrčníky na nich mohly být zavěšeny), jako portiky s astronomickým významem (vizíry) nebo nosné sloupy zastřešené konstrukce (srov. RYBOVÁ – SOUDSKÝ 1962, 252, 263-268; WALDHAUSER 1995, 13-14; též 2001, 432). Také přítomnost bronzových nákrčníků, dětských hrobů a zejména skeletu psa jsou brány jako indikátory kultovních projevů (WALDHAUSER 2001, 434). Celý areál byl také podroben paleoastronomické analýze (RYBOVÁ – SOUDSKÝ 1962, 281-287), jejíž výsledky zatím nebyly ověřeny, zdá se však že podélná osa ohrazení směřovala k dominantním vrcholům v okolí nad nimiž v době rovnodenností vycházelo slunce (WALDHAUSER 2001, 431-432).

Pokud je datace Libenického objektu do DŘ správná, je velmi pravděpodobné, že zde probíhaly germánské kultovní aktivity. Zvířecí kosti mohou pocházet z obětí, zejména kosti koně a psa (podrobněji viz níže, 4.2.3. a 4.3.3.), který zde mohl být uložen také v rámci pohřebního ritu. Na souvislost s pohřebním ritem ukazuje také přítomnost dětských ostatků a skutečnost, že čtyřúhelníkovitá ohrazení z DŘ známe zatím jen z pohřebišť. Podle J. Waldhausera (WALDHAUSER 1995, 14-15; též 2001, 432) se také mohlo jižně od Libenického ohrazení nacházet mělké germánské žárové pohřebiště, ani Libenická „svatyně“ tak asi nebyla oddělenou

přírodní lokalitou, ale součást většího, zatím nezmapovaného pohřebního areálu. Neobvyklost nálezové situace v Libenicích je stěží jednoznačným dokladem toho, že se jednalo o svatyni (ve smyslu „místo vyhrazené především kultovním aktivitám“), tato interpretace se ale zdá být nejpravděpodobnější, vzhledem ke zjištěným jevům, absenci jakýchkoliv paralel ve střední Evropě (srov. WALDHAUSER 2000, 434) i možné existenci přilehlého pohřebiště.⁶⁴

O „kultovní stavbě“ se uvažuje také v případě velké budovy s apsidou v Tuchoměřicích-Kněžívce (DROBERJAR 2002, 345-356; PODBORSKÝ 2006, 485). Tato stavba měla trémovou konstrukci na volně kladených opukových kamenech zasazených kolmo do podloží a nacházela se na okraji pohřebiště z pozdní doby stěhování národů. Nebylo ji ale možné řádně zadatovat na základě nálezů a teorie, že by se mohlo jednat o kultovní stavbu nebo přímo ariánský kostelík, a tím nejstarší křesťanskou stavbu na našem území, tak zůstávají spíše spekulacemi.

4.2. Sídliště

Sídlištní archeologický kontext obvykle nebývá příliš spojován s náboženskými aktivitami (srov. BRADLEY 2005, xiii, 3-5, 8-9), dokud se neobjeví nějaký „neobvyklý“ nebo „neutilitární“ prvek, teprve u nějž se začne uvažovat u kultovní funkci. Jak již ale bylo zmíněno výše, náboženství nelze pojímat jako nějakou oddělenou, samostatně existující kategorii nebo jako jasně vymezenou a specifickou část kultury se zvláštními projevy,⁶⁵ ale je třeba přistupovat k náboženským tradicím jako k jevům stojícím v základech konkrétních kultur. I na sídlištích tak musíme počítat spíše se všudypřítomností náboženských aktivit, třebaže archeologicky „prokazatelné“ budou jen výjimečně.

⁶⁴ S interpretací některých aspektů situace v Libenicích by snad mohl být nápomocen objev svatyně ze 7.-8. stol. CE v Lilla Ullevi („malá svatyně Ulla“, kde *vi* značí venkovní, často ohrazené, kultovní místo; *Ullr* byl severský bůh, který se často objevuje v teoforických toponymech, viz BRINK 1990; týž 2001; MUNDAL 1990; v literárních pramenech se ale objevuje jen zřídka, zřejmě byl spojován s lovem, bojem, lukostřelbou a lyžováním). Lilla Ullevi leží na okraji obce Bro ve švédském Upplandu, v roce 2007 zde byla odkryta dosud nejzachovalejší svatyně typu *vi* z doby vendelské a stopy osídlení z doby bronzové a předřímské a římské doby železné (odpovídá středoevropské době laténské a římské). Na malém skalnatém návrší se nacházela lichoběžníková kamenná konstrukce se dvěma rameny vybíhajícími na východ (viz [tab 3:4-5](#)) interpretována jako *harg*, venkovní „oltář“ či „obětiště“ - obvykle jsou takto označeny kamenné sestavy různých tvarů se stopami ohně a obsahující různé nálezy. Mezi oběma rameny se nacházely 4 kúlové jamky tvořící koridor nebo obdélníkový půdorys nadzemní konstrukce (střechy). Návrší bylo z východní strany lemováno řadou kúlových jamek, které zřejmě tvořily ohrazení svatyně, několik dalších kúlových jamek se nacházelo také jižně od oltáře a tyto byly interpretovány jako „kultovní sloupy“. V celém areálu bylo také (mimo jiné) nalezeno 67 železných kruhů (viz [tab 3:6](#)) o vnitřním průměru 2 – 13,4 cm, z nichž většina byla interpretována jako kruhové amulety, snad používané při přísahách (jako v Písni o Atlim, viz *Poet.Edda*, 387; zde jako „prsten“, slovo *hring* ale může označovat také kruh nebo jakýkoliv kruhový šperk) a zavěšované na kúly nebo veřeje dveří, jak je zmíněno v Písni o Rígovi (viz *Poet.Edda*, 175). Podrobněji k situaci v Lilla Ullevi viz BÄCK et al. 2009. Vzhledem k velké vzdálenosti i časovému odstupu areálu z Libenic od svatyně v Lilla Ullevi ale samozřejmě nemůžeme jejich případným podobnostem (ohrazení, neobvyklý objekt s kúlovými jamkami, početné nálezy kruhových „šperků“) přisuzovat nějak velký význam. Nákrčníky z Libenic, pokud byly původně pověšeny nebo navlečeny na sloupech sice mohly plnit podobné funkce, jako kruhy z Lilla Ullevi, spíše se ale na místo dostaly jako symboly postavení, a tím i kultovních funkcí a pravomocí, svého nositele (islandští *goði* měli během obřadů nosit zlatý náramek nebo nákrčník, viz de VRIES 1964, 165-166), nebo mohly zdobit případné dřevěné figury nebo „idoly“.

⁶⁵ Jinými slovy, na rozdíl od „kultury“, pro „náboženství“ neexistují žádná data, protože „náboženství“ je jen výtvar badatelovy mysli pro jeho analytické účely (SMITH 1982, xi), existují pouze konkrétní kulturní projevy a tradice, které v daném kontextu (a podle dané definice) označujeme jako „náboženské“.

Jak již bylo řečeno, staří Germáni zřejmě nestavěli žádné „chrámy“ rezervované čistě jen pro náboženské účely, ale spíše vykonávali veřejné náboženské obřady na otevřených prostranstvích a ve velkých obytných budovách, podobných severským *hofům*, a v sídlech elit. Ústřední volné prostranství i dominantní velké domy halového typu, navíc ohrazené palisádou, se někdy nachází na wurtových sídlišťích severozápadní Evropy, například ve Feddersen Wierde u Bremerhavenu nebo v Peelo a Fochtelloo v Drenthu (BURDYCHOVÁ 1998, 44-45; TODD 1999, 63-64). Velké domy patřící elitám nebo určené pro „společenské“ účely stály také v Haldernu u Weselu a v Kablowě nedaleko Berlína (TODD 1999, 66-68). Na našem území se neobvyklé „dlouhé domy“ (přes 30 m) našly např. v Šaraticích (DROBERJAR 1997, 28; týž 2002, 324; STAŇA 1956) a Slatinicích (tab 4: 1-2; KAŠPÁREK 2008; MIKULKOVÁ 2006, 65; ŠMÍD 2003; týž 2006). Většina doložených nadzemních kůlových staveb v našem prostředí ale bývá menších rozměrů, např. v Tuchlovicích (PLEINER 1958, 178, 182), Dolních Břežanech (MOTYKOVÁ 1981, 508, 521), Zalužanech (ibid. 517), Novém Bydžově-Chudonicích (ibid.), Střihově (ibid.), Turnově (DROBERJAR 2002, 346), ve Vlčnově-Dolním Němčí (DROBERJAR 2002, 368-369), ve Žlebech u Vyškova (NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ – ŠEDO 2003, 517) nebo v Mořicích (MIKULKOVÁ 2006, 64). Často se ale z nadzemních staveb dochová jen minimum kůlových jamek, nebo vůbec žádné, hodnověrná rekonstrukce půdorysu, ani vlastní funkce stavby, tak často není možná a některé ze známých staveb mohly být původně větší (srov. MOTYKOVÁ 1981, 514-517; KOLNÍK – VARSÍK – VLADÁR 2007, 13). Dlouhé nadzemní domy tak mohly být i v našem prostředí častější, než nakolik jsme dnes schopni říct.

Odlišnost těchto staveb od ostatních domů a výrobních objektů daného sídliště zřejmě odrážela také odlišnou (důležitější?) funkci a (větší?) význam pro danou komunitu, které jim zase dodávaly větší „sakrační potenciál“ (srov. BURDYCHOVÁ 1998, 46). Náboženské rituály ke kterým by zde docházelo (za výše zmíněného předpokladu, že se tyto na sídlišťích skutečně odehrávaly, a to i ve veřejných prostorech), a které by se jinak čas od času odehrávaly i v „běžných“ domech a dílnách, by tak měly větší váhu, četnost nebo byly okázalejší a nákladnější než běžný „domácí kult“. Ke shromažďování komunity patrně mohla sloužit také centrální otevřená prostranství, jako ve Feddersen Wierde nebo v Bärhorstu u Nauen (TODD 1999, 68), a zároveň by tak mohla být určena i pro veřejný kult. Uvnitř takového prostoru se také mohl nacházet nějaký archeologicky doložitelný „marker“ (strom, kůl, velký kámen, apod.), např. ve skandinávských zemích se ještě ke konci 19. stol. CE na nádvoří zemědělských usedlostí (dvorců) sázely stromy zvané *vårdträd* nebo *tuntre*, v nichž měli sídlit ochranní duchové zajišťující prosperitu usedlosti a jejích obyvatel, některé z těchto stromů dodnes stojí (BRINK 2001, 98-99; de VRIES 1956, 350-351).

Konkrétní podoba případného veřejného kultu, který zde mohl probíhat, ale zůstává nejasná, stejně jako otázka do jaké míry lze sídlišťní prostředí s veřejným kultem vůbec spojovat (srov. níže,

4.3.). Je možné že velké halové domy sloužily především jako sídla elit, a pokud zde k nějakým shromážděním docházelo, mohlo jít spíše jen o čelní představitele komunity, než o komunitu celou. Na otevřených prostranstvích sídlišť se také nesetkáme s mnoha archeologickými stopami po nějakém kultovním jednání, ovšem prostor mezi jednotlivými objekty obvykle tvoří jen pozůstatky kulturní vrstvy (pokud se vůbec zachovají) s případnými náhodnými nálezy, které samy o sobě mnoho nevypovídají o jakýchkoliv sídlištních aktivitách vůbec. Přitom ale nešlo jen o „prázdný“ prostor, kde se nic nedělo, minimálně zde muselo docházet k sociální interakci mezi jednotlivými členy komunity. Vzhledem k tomu že mnohé z náboženských a společenských rituálů, které můžeme znát i z literárních pramenů, jsou z archeologického hlediska nezachytitelné (srov. ASPEBORG 2005, 214) a naopak dochované „kultovní“ situace mohou představovat jen zlomek z celé série různě motivovaných na sebe navazujících kultovních úkonů (viz NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ – ŠEDO 2003, 533), nelze v tomto případě brát absenci archeologických dokladů kultovního jednání jako archeologický doklad jeho absence. Projevy veřejného kultu na sídlištních tak spíše spadají do kategorie „archeologie nenalézaného“. Jiná je situace kolem „domáčího“ či „soukromého“ kultu spojeného s konkrétními sídlištními objekty.

4.2.1. Zdobená ohniště

Uvnitř výjimečně velkých nebo jinak neobvyklých domů se objevují také zdobená ohniště, často spojovaná s domácím kultem a ochrannými silami domu, které měli sídlit právě v ohništích a krbech. Taková ohniště jsou známa z vurtových sídlišť Jutského poloostrova i řady dalších lokalit ze severního Německa a Polska (Feddersen Wierde, Tofting, Archsum – Melenknop, Janikowo, Kruzsa Zamkowa; viz [tab 4:3-4](#)) z prakticky celé doby římské (viz BURDYCHOVÁ 1998, 45-46; MAKIEWICZ 1976; srov. HATT 1960). Podobné objekty se v průběhu doby železné objevují po celé Evropě a jejich původ zřejmě sahá až do Řecka 7. století BCE, T. Makiewicz (1976; též 1987) rozlišuje 4 kulturní okruhy v nichž se tyto památky objevují: skytský, thráko-dácký, keltský a germánský. Zdobená ohniště někdy doprovázejí také hliněné figurky typu „chenet“ nebo „feuerböcke“ (v germánském prostředí; označované také jako „firedogs“, „andirons“ nebo „kozlíky“, přesněji tedy jde o zařízení udržující polena nebo nádoby nade dnem ohniště), které Makiewicz pokládá za symbolická zobrazení domácích božstev (MAKIEWICZ 1987a, 96-107, 206). Na našem území se dosud podobná ohniště z doby římské nenašla, vzácně se ale objevují v době laténské. Z oppida Závist pochází fragment hliněné podlahy s obdélnou rytinou se stopami ohně uvnitř (MAKIEWICZ 1976, 122; též 1987, 84-85, 168). Další zdobené ohniště je známo z Želenic (okr. Most) a zřejmě také z Bořitova (okr. Blansko), všechny tři spadají do keltského okruhu, jejich vzhled a forma (viz [tab 4:5-6](#)) ale ukazují také na dácké vlivy (MAKIEWICZ 1987a, 84-85, 169-170). Nález z Janikowa zase pochází ze sídliště, které sice náleží przeworské kultuře, ale vykazuje znaky přítomnosti keltské populace (MAKIEWICZ 1976, 150-153). Typologicky i

chronologicky pak ohniště z Janikowa i Kruzszy Zamkowe stojí na rozhraní germánské a dácké skupiny zdobených ohnišť (ibid., 156-157). Vzhledem k těmto faktorům pak nelze zdobená ohniště považovat za nějaký „typicky germánský“ jev, přinejmenším ne ve střední Evropě.

K absenci zdobených ohnišť na našem území v DŘ je třeba ještě podotknout, že nálezy ohnišť a otopných zařízení vůbec v obytných budovách, na rozdíl od výrobních pecí a výhní, jsou na našem území i na území sousedního Slovenska poměrně vzácné (KOLNÍK – VARSÍK – VLADÁR 2007, 19; PEŠKAŘ 1961, 421). U nadzemních staveb se vlastní podlaha s případným ohništěm obvykle nedochová, ale ani v zahloubených chatách nejsou pozůstatky ohnišť časté (několik se jich našlo např. v Mlékojedech, viz MOTYKOVÁ 1981, 514, 518; nověji také topeniště s kamennou klenbou v Mašovicích, viz MIKULKOVÁ 2006, 64). Uvažuje se tedy že mnohé z chat byly vytápěny jinými způsoby, s pomocí přenosných pícek nebo nádob naplněných žhavými uhlíky apod., nebo že hliněné ohniště spočívalo na dřevěném rámu a bylo odstraněno při zániku stavby (srov. KOLNÍK – VARSÍK – VLADÁR 2007, 19; MOTYKOVÁ 1981, 518; PEŠKAŘ 1961, 421; PLEINER 1958, 178).

Samotná výzdoba ohniště o jeho významu mnoho nevypovídá a s jistotou ukazuje nanejvýš na obecně „elitní“ charakter, ne specificky „kultovní“ funkci těchto objektů. S ohledem na vzájemnou provázanost obou těchto domén i význam ohně a otopných zařízení pro každodenní život i řemeslnou výrobu je ale kultovní využití těchto objektů velmi pravděpodobné. To druhé ale platí i pro „běžná“ ohniště a krby, které zřejmě hrály důležitou roli v soukromém domácím kultu nižších vrstev obyvatelstva, zatímco zdobená ohniště v dominantních domech mohla být využívána vedle domácího kultu elit také v rámci kultu veřejného. Z písemných pramenů ani pozdějších lidových tradic nelze doložit žádnou zvláštní roli ohně v germánských náboženských tradicích, ani nějaké specializované božstvo, srovnatelné s antickými bohyněmi domácího krbu, naznačují ale ústřední postavení hořícího ohně v rámci domácnosti a jeho spojení s rodovým kultem předků (viz de VRIES 1956, 176-177, 360-361). Ohniště (nejen zdobená) uvnitř domů tak můžeme vedle jejich praktické funkce zároveň chápat jako „oltáře“, většinou je ale podobná interpretace zmíněna právě až v neobvyklých případech zdobených ohnišť nebo zvláštních nálezů pod „běžnými“ ohništi či v jejich okolí (většinou uložené ostatky zvířat či lidí, srov. BURDYCHOVÁ 1998, 46-47).⁶⁶ V našem prostředí je, vzhledem k nepříliš početným nálezům otopných zařízení (viz výše) navíc otázkou, kolik takových potenciálních „domácích oltářů“ se vůbec mohlo dochovat.

4.2.2. „Pohřby“ na sídlištích

Nálezy lidských ostatků v sídlištních objektech a obytných domech představují jev, který ukazuje jak problematika může být aplikace archeologických kategorií „sídliště“ a „pohřebiště“ v

⁶⁶ K problematice kultu ohně v pravěké a protohistorické Skandinávii a obecné problematice archeologické doložitelnosti kultovního využívání ohně viz KALIFF 2007.

praxi. Tyto případy bývají většinou interpretovány jako stavební oběti, projevy kultu předků nebo jako neobvyklá forma pohřebního ritu. V prvních dvou případech měl být zemřelý chápán jako jakýsi ochránce domu, v němž byl pohřben, všechny tři interpretace se ale mohou vzájemně prolínat a podle některých badatelů lze i „běžný“ pohřební ritus chápat jako „oběť“ těla zemřelého nadpřirozeným silám (srov. KALIFF 2007, 83-84, 125, 149; LARSSON 2005, 115). V principu se koncept stavební oběti příliš neliší od doložených staroseverských představ, kdy je mrtvý pohřben co nejblíže své usedlosti, aby na ni mohl i nadále dohlížet (viz de VRIES 1956, 176-177; srov. ELLIS 1943, hl. 90-96). Tendence pohřbívát mrtvé co nejblíže k sídlištím se v severské archeologii projevují již od doby bronzové, někdy se hroby vzájemně překrývají s bezprostředně předcházející nebo následující sídlištní zástavbou i ornou půdou a někdy je extrémně obtížné rozlišit hranice sídliště a pohřebiště (viz ASPEBORG 2005, 213; BRADLEY 2005, 61-62; GRÄSLUND 2001, 224-225; HÄRINGE FRISBERG 2005, 153; KALIFF 2001b; týž 2007, 152-155; WIDHOLM 2006, 125-126). Podobné tendence jsou ovšem patrné i na našem území v DŘ, kde jsou pohřebiště úzce vázána na sídliště a často na sebe navazují (ŠNEIDROVÁ 1954, 228; VACHŮTOVÁ – VLACH 2011, 55; srov. ELSCHKEK – RAJTÁR – VARSÍK 2011, 134, obr. 2). Uložení lidských ostatků přímo v domě, který byl současně obýván, ale zřejmě nebylo úplně běžnou praxí a také v pozdější literatuře je přítomnost mrtvého v obydlí živých vnímána spíše negativně (srov. ELLIS 1948, 37-38, 91, 93; KOZÁK – RATAJOVÁ 2008, 14-15; de VRIES 1956, 176-177, 193). V severském prostředí tak byli mrtví vnímáni ambivalentně, na jednu stranu mohli nadále podporovat i chránit své příbuzné a pozůstalé, zároveň ale mohli představovat vážné nebezpečí pro své okolí, a to v závislosti na konkrétních okolnostech a místních i dobových tradicích.

U nálezů lidských ostatků na sídlištích z našeho území je třeba brát v potaz řadu faktorů, které ovlivní případnou interpretaci, protože se zřejmě nejedná o jev, který by bylo možné interpretovat „plošně“ jako aplikaci nějakého obecně platného pravidla, vycházejícího ze starogermánských světonázorů nebo představ o posmrtném životě. Nejdůležitější je samozřejmě nálezový kontext, zejména prostorově-stratigrafické vztahy lidských ostatků s okolními objekty (a případně i jejich výplněmi) a z nich vycházející relativní chronologie celé situace. Důležitý je také věk pohřbeného, tedy zda se jedná o malé dítě nebo staršího jedince, a skutečnost, zda nalezené ostatky odpovídají uložení celého těla, nebo pouze jeho určitých částí. Na základě těchto faktorů lze předběžně vytvořit několik interpretačních skupin. Vzhledem k různorodým, a někdy i nejasným, nálezovým okolnostem, zde však pro zjednodušení budeme předběžně pracovat pouze se třemi až čtyřmi skupinami, rozdělenými podle stáří jedince a úplnosti jeho ostatků. První a druhou z těchto skupin by tvořily nálezy úplných a částečných dětských skeletů, s ohledem na obvykle horší stav dochování dětských kostí ale nemusí být vždy rozpoznatelné, zda byly ostatky uloženy v celku, nebo jen jejich část, obě tyto skupiny bychom tak mohli z praktických důvodů sloučit do jedné. Další skupinu by pak představovaly nálezy celých koster dospívajících nebo dospělých jedinců a

poslední skupinu zase nálezy neúplných skeletů nebo izolovaných kostí dospívajících nebo dospělých jedinců.

Do první skupiny můžeme zařadit 4 dětské skelety ze sídlištních jam v Mlékojedech (č. 24), „hrob“ novorozence z Vážan nad Litavou (č. 49, tab. 5:2), kostru kojence ze Stradonic (č. 42), dětskou kostru ze Smolína - „Studýnkové“ (č. 40) a zřejmě také dětskou kostru z Brna-Obřan (č. 3). Případně sem můžeme zařadit také nález ostatků novorozence ze zásypu příkopu římského pochodového tábora u Hulína-Pravčic (č. 11), nebo dětské „pohřby“ z ohrazeného areálu v Libenicích (č. 22), které však nepředstavují standardní sídlištní kontext (v případě Hulína ani nemusí jít o „germánský“ kontext). Do druhé skupiny by patřil nález skeletu ze sídlištního objektu v Hořticích-Herolticích (č. 10), skelet mladé ženy z jámy v Mlékojedech (č. 24), kostra z chaty v Drnovicích (č. 9), zvláštní pohřeb z Tuchomyšle (č. 47) a možná také dosud nezpracovaný nález kostry ze sídlištního objektu v Hrubé Vrbce (okr. Hodonín).⁶⁷ Do třetí skupiny můžeme zařadit nálezy z Komořan (č. 15) a z Kladna-Vrapic (č. 14).

Podobná situace je také na Slovensku, odkud známe nálezy dětských skeletů a železného klíče z objektu F ze Štúrova (okr. Nové Zámky; KOLNÍK 1962, 358-363; NOVOTNÝ 1995, 46), nebo z objektu 86/58 z Ondrochova-Lipové (okr. Nové Zámky), na jehož dně byla navíc „pohřbená“ kostra srnce (BILECKÁ 2007, 38-39; DROBERJAR 1997, 26; KOLNÍK 1962, 391; NOVOTNÝ 1995, 46). Ze sídliště v Branči (okr. Nitra) zase známe kostry dospívajících nebo dospělých jedinců v pokrčené poloze z jámy 1 (kde se také našla lebka koně) a z jámy 155 (tab. 5:1; KOLNÍK – VARSÍK – VLADÁR 2007, 20-21, 65, 125) a další kostra pochází z objektu 88a/58 z Ondrochova-Lipové (BILECKÁ 2007, 39-40). Izolovanou lidskou čelist, navíc se stopami vaření nebo opékání, se podařilo nalézt ve výplni chaty I v Trebaticích (okr. Piešťany; KOLNÍK 1962, 346; NOVOTNÝ 1995, 46). S nálezy lidských ostatků na sídlištích se ale setkáme i jinde v barbariku a např. na sídlištích przeworské kultury se často objevují lidské a zvířecí kosti společně v situacích výrazně odlišných od pohřebišť (NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ – ŠEDO 2003, 525). Jedna z chat na lokalitě Krusza Zamkowa obsahovala vedle jednoho užitkového a jednoho zdobeného ohniště také ostatky 4 lidí, 3 psů a 2 koz (BURDYCHOVÁ 1998, 46; MAKIEWICZ 1987a, 31-32). Z jiných míst na témže sídlišti pochází ostatky 7 dalších lidí, lidské kosti se pak našly také např. na lokalitách Lagiewniki a Inowrocław (tab. 4:7; BURDYCHOVÁ 1998, 48; MAKIEWICZ 1989, 268-269). Dětské hroby jsou známe také z německých sídlišť, např. z Hessens a Toftingu (BURDYCHOVÁ 1998, 48; MAKIEWICZ 1987a, 94).

Pro první skupinu je typické, že se často jedná o ostatky velmi malých dětí (novorozenců, kojenců), které naopak často chybí na standardních pohřebištích (srov. PANKOWSKÁ – KALÁBEK 2011, 119; TODD 1999, 77) a také, že se většinou nenachází v obytných chatách (je

⁶⁷ Jedná se o hrob nedospělého jedince, objevený v roce 2011, bez inventáře s doklady násilného usmrcení v oblasti lebky. Antropologické určení RNDr. Petra Urbanová, Ph.D., v současné době probíhá antropologické vyhodnocení. Plánovány jsou analýzy v souvislosti se stanovením datace pohřbu, nezbytné pro vyloučení recentního stáří a bližší časové zařazení (informace poskytli autoři výzkumu D. Vachůtová a T. Zeman, 23. 1. 2013).

zde samozřejmě otázka dochovatelnosti takové situace v případě nadzemních staveb), ale obvykle pochází ze sídlištních jam a objektů s jinými funkcemi. Vzhledem k nízkému věku zde zřejmě nemůžeme příliš operovat s interpretací, že jde o projevy kultu předků. Pravděpodobnější se tak jeví interpretace, že se jedná o „stavební (nebo jinou) oběť“ nebo neobvyklý projev pohřebního ritu, případně o kombinaci obou. V těchto případech je již třeba rozlišovat různé nálezové kontexty. Například ve Vážanech nad Litavou (č. 49) byly do mělké jámy uloženy nejen ostatky dítěte, ale také množství artefaktů, které je možné interpretovat jako hrobovou výbavu, navíc naznačující vyšší sociální postavení, jedná se tedy spíše o hrob, než o oběť (viz ŠEDO 1997). Pro úvahy o „stavebních obětech“ bychom zřejmě museli prokázat, že ostatky byly do objektu uloženy před nebo na počátku jeho aktivního užívání, u dětských koster na sídlištních tomu ale bývá spíše naopak – v Hulíně-Pravčicích se kostra novorozence nacházela v již částečně zaplněném příkopu (PANKOWSKÁ – KALÁBEK 2011, 118) a kostra z objektu 86/58 v Ondrochově-Lipové se nacházela až v nejhornější části vrstvy s nálezy (na rozdíl od kostry srnce, která ležela u samého dna téhož objektu a kterou tak lze spíše interpretovat jako „stavební oběť“; viz BILECKÁ 2007, 38-39).

S ohledem na absenci malých dětí na některých germánských pohřebištích se již dříve uvažovalo, že s nimi bylo zacházeno odlišně než s dospělými, dokud nedosáhly určitého věku (PANKOWSKÁ – KALÁBEK 2011, 119; TODD 1999, 77). Podle pozdějších tradic se zdá, že novorozenec byl přijat do rodiny (a uznán jako živý člověk) se všemi s tím souvisejícími právy až po určitých obřadech (obřad pojmenování, obřady spojené prořezáním prvního zubu apod.; viz PANKOWSKÁ – KALÁBEK 2011, 119; de VRIES 1956, 179-181, 204). Ale pokud to okolnosti vyžadovaly, mohlo být dítě ještě před tím opuštěno a ponecháno napospas osudu, přičemž by nešlo o vraždu, protože se nejednalo o člena žádného rodu (de VRIES 1956, 179). V případě dětských koster na sídlištních tak mohlo jít o děti, které zemřely ještě než dosáhly patřičného věku pro „standardní“ pohřeb na pohřebišti, nebo o děti, které byly z nějakého důvodu úmyslně usmrceny nebo opuštěny. Tím však nejsou vyloučeny i jiné interpretace, včetně těch „obětních“, ani možnost, že i takto „pohřbené“ děti byly posléze vnímány jako prospěšní či ochranní „duchové“ rodu nebo domácnosti.

S kostrami dospělých jedinců se setkáváme jak v chatách, které mohly sloužit jako obydlí, např. v Drnovicích (č. 9) a snad také kostra v jámě uvnitř chaty 88 v Ondrochově-Lipové (BILECKÁ 2007, 39-40), tak ve výrobních či hospodářských objektech, jako hliník v Hořticích-Herolticích (č. 10), nebo blíže neurčených jamách, jako kostra mladé ženy z Mlékojed či skrčené kostry v jámách 1 a 155 v Branči (KOLNÍK – VARSÍK – VLADÁR 2007, 21, 65, 125). Podobně jako u dětí, i zde je třeba při interpretaci zohlednit polohu skeletu v objektu: skelety z Hořtic (č. 10) a Ondrochova (BILECKÁ 2007, 40) se nacházely v horní části výplně a skelet v Drnovicích je popisován jako „pohozený“ (DROBERJAR 2002, 60), zřejmě tedy také ležel na povrchu. Přinejmenším v těchto případech tedy zřejmě nešlo o „stavební oběti“ a spíše souvisely se zvláštním

pohřebním ritem nebo kultem předků. Interpretace stavební oběti by snad byla přípustná v případě jámy 1 z Branče, kde lidská kostra ležela spolu s koňskou lebkou na dně okrouhlé jámy s hruškovitým profilem, zaobleným dnem a vrstevnatou výplní (KOLNÍK – VARSÍK – VLADÁR 2007, 65) nebo jámy 155 tamtéž, kde se sice kostra nacházela zhruba v polovině celkové hloubky, ale ve vrstvě nad ní se nacházelo několik střeptů (KOLNÍK – VARSÍK – VLADÁR 2007, 125). Dosti neobvyklá je situace v Tuchomyšli (č. 47), kde je lebka mrtvého zatížená kamenem a dolní končetiny má oddělené od těla, vykazuje tedy znaky „protivampyrických“ (či „protirevenantských“) zásahů. Většina jeho kostí nese stopy opálení či spálení (DROBERJAR 2002, 346; CVRKOVÁ 1978), což by mohl být následek nedokonalé kremace. Mohlo by se tedy jednat o již jednou pohřbeného mrtvého, který však měl tendence „vracet se ze záhrobí“ a byl proto pohřben znovu na novém místě a způsobem, který mu měl zabránit opětovný návrat (srov. KOZÁK – RATAJOVÁ 2008, 12-15; podobné protirevenantské zásahy jsou známé např. ve wielbarské kultuře, viz TEMPELMANN-MĄCZYŃSKA 1992).

U skeletů, jejichž uložení v objektu zřejmě souvisí s jeho zánikem (z výše zmíněných by to mohl být zejména případ z Drnovic (č. 9)) je možné uvažovat ještě o jedné interpretaci, která klade vlastní zánik/opuštění domu nebo výrobního objektu do přímé souvislosti s pohřebním ritem. V řadě kultur, a patrně i v některých germánských tradicích, je smrt nebo přítomnost mrtvého v domě vnímána jako zdroj znečištění. Ten je možné odstranit vynesemím mrtvého a jeho věci pryč a provedením patřičných očištných rituálů (srov. KOZÁK – RATAJOVÁ 2008, 14; de VRIES 1956, 189-193), v některých případech ale dochází k opaku: mrtvý je ponechán v domě, který nyní patří jemu (případně patřil již za živa), zatímco pozůstalí členové domácnosti se odstěhují jinam.⁶⁸ V tomto směru je ilustrativní příběh o Hrappovi z Lososího údolí na Islandu, který nařídil své ženě, aby ho po smrti pohřbila ve stoje pod prahem kuchyně. Po své smrti ale začal Hrapp škodit všem ve svém okolí, až se jeho žena odstěhovala a jeho statek zpustl. Nakonec ho museli lidé z jeho sousedství vykopat a znovu pohřbít na vzdáleném místě (*Staroislandské ságy*, 208-209). Domy a snad i dílny nebo jiné nemovitosti tak mohly být s mrtvým asociovány stejně silně, jako jeho osobní majetek (srov. ASPEBORG 2005, 13). A tak jako mohlo být pro živé nebezpečné přicházet do kontaktu s věcmi mrtvého (viz výše, 3.3.4.), mohlo být nebezpečné i setrvávání v místech kde mrtvý pobýval a jejich další používání. S touto tradicí zřejmě souvisí také případy ze skandinávského prostředí, kdy byl hrob, případně i s mohylou, postaven přímo na místě nedávno opuštěného domu (srov. GRÄSLUND 2001, 224-225; KALIFF 2007, 155; WIDHOLM 2006, 125-126).

⁶⁸ I tento zvyk je doložen u Sámů, kde bývají mrtví pohřbíváni na místě, kde zemřeli a pokud zemřeli ve svém obydlí, to je pozůstalými zcela opuštěno a ponecháno mrtvému, viz MAREK 2009, 102, 108-109. Britská folkloristka Jacquelin Simpsonová (PRATCHETT – SIMPSON 2010, 63) zmiňuje podobné lidové tradice, kdy by obydlí mrtvého mělo být úplně spáleno i se vším obsahem (což dnes málokdo dělá, kvůli značné materiální zátěži pro rodinu) nebo kdy je osobní nářadí zesnulého řemeslníka ponecháno na místě kde je odložil, aniž by se ho kdokoliv jiný odvážil dotknout. Nebylo by podle ní divné, kdyby archeologové zjistili, že pro stará společenstva bylo na používání nářadí a zbraní mrtvého něco nevhodného, až odpudivého.

Všechny tři zde uvedené příklady nálezů samostatných lidských kostí na našem území a na Slovensku, tedy Kladno-Vrapice (č. 14), Komořany (č. 15) a Trebatice (KOLNÍK 1962, 346; NOVOTNÝ 1995, 46), jsou nálezy zlomku lidské lebky v chatě. Je samozřejmě otázkou, nakolik náleзовé okolnosti odpovídají stavu v době uložení (chata z Komořan nebyla prozkoumána celá, viz DROBERJAR 1997, 185; je tak možné, že původně obsahovala větší část skeletu) nebo zda se ojedinělé zlomky kostí nedostaly do objektu jen shodou okolností. Stopy po tepelném opracování na lebce z Komořan (DROBERJAR 1997, 26) a čelisti z Trebatic (KOLNÍK 1962, 346) ale ukazují spíše na úmyslnou manipulaci.

Žádné prameny se nezmiňují o tom, že by staří Germáni provozovali antropofagii, na některých skandinávských pohřebištích doby železné jsou však patrné stopy opakovaných zásahů na lidském těle před jeho konečným uložením nebo spálením, jako stopy odřezávání masa a štípání kostí kvůli morku (ASPEBORG 2005, 215). Ideologické pozadí těchto praktik je nejasné, ale ve Skandinávii se objevují i v neolitu a době bronzové (KALIFF 2007, 87-91) a zřejmě nějak souvisely s kultem mrtvých. Anders Kaliff je interpretuje jako odraz kosmologické představy o stvoření světa z tělesných částí zabité prvotní bytosti (obr Ymir) a představy, že tělo musí být zničeno (ať kremací, přirozeným rozkladem, či rozčtvrcením) aby byla jeho "životní energie" vrácena přírodě a posílila se tak úrodnost (KALIFF 2007, 135-142, 187-196; srov. ASPEBORG 2005; HÄRINGE FRISBERG 2005).

V případě nálezů z obytných staveb ale může jít spíše o doklad kultu předků, kdy byla specifická část těla (zde hlava nebo již očištěná lebka) přechovávána v obydlí (srov. ELLIS DAVIDSON 1988, 127-130; KALIFF 2007, 152-155; de VRIES 1956, 177), případně mohly být lidské kosti uchovávány pro svou nadpřirozenou moc, kterou jim připisovaly některé tradice (KALIFF 2007, 161) nebo pro použití v kultovních obřadech. Tepelné zpracování pak mohlo sloužit jejich konzervaci nebo očištění. Jde ovšem o těžko ověřitelnou interpretaci a stejně dobře mohlo jít o skutečný doklad antropofagie nebo o situaci vzniklou pouhou shodou okolností.

Zvláštní situace byla v letech 1993-1994 zjištěna v čtyřúhelníkovém příkopu IV v Mušově-Neurissen, původně pokládaném za římský pochodový tábor, kde byly objeveny naházené ostatky 32 násilně usmrcených lidí a několika zvířat (skot, koně, ovce/koza, mula/mezek, osel). Původně se uvažovalo, že jde o doklad válečných událostí nebo střetů mezi Germány samotnými po konci markomanských válek a odchodu Římanů z Mušova (DROBERJAR 2002, 196-199; srov. KOMORÓCZY 2006, 160; TEJRAL 1999, 95-139). Je ale možné, že šlo o oběť, snad související s Mušovem jako mocenským centrem regionu, kde mohly probíhat také sněmy a jiné „rituální aktivity“ (ŠEDO 2007).

4.2.3. Zvířecí „pohřby“ na sídlištích

Nálezy neobvykle uložených zvířecích ostatků na germánských sídlištích představují jev, který je snad nejvíce spojován s náboženskými projevy v archeologii. Kosterní pozůstatky zvířat samozřejmě představují běžnou součást nálezových souborů ze sídlištního prostředí, v řadě případů však způsoby, jakými s nimi bylo manipulováno, případně také cílený výběr určitých částí těl nebo určitých druhů přitahuje naši pozornost. Za neobvyklé se považuje např. uložení celého těla do sídlištního objektu, tím spíše pokud bylo v anatomické poloze, což ukazuje na jistou míru ritualizace, na rozdíl od běžného „řeznického odpadu“. Opačným příkladem mohou být nálezy samostatných částí těl, zejména hlav (lebek), které mohou být doprovázeny dalšími nálezy nebo mohou být spojeny se specifickým místem v objektu (u obytných chat např. s otopným zařízením nebo s prostorem okolo vchodu). I v případech zdánlivě neobvyklých nálezových situací je však třeba brát v potaz, zda nemohly vzniknout náhodnou shodou okolností nebo v důsledku postdepozičních procesů, zda byly správně rozpoznány během výzkumu, nebo zda nejde o doklad násilných činů.

Nejvíce neobvyklých situací je spojeno s ostatky psů, kteří zřejmě hráli významnou úlohu v náboženských představách starých Germánů a která bude podrobněji rozebrána níže. V běžném osteologickém materiálu mívá největší zastoupení hovězí dobytek (prakticky na všech známých sídlištích), méně běžné je však zřejmě cílené ukládání pouze některých částí těla – hlavy a končetin. Tato kombinace kostí je dokladem výše popsaného (viz 3.3.3.) způsobu oběti/porážky zvířete, kdy byla hlava a stažená kůže zvířete „vystavena“ na kůlu, zatímco ostatní části posloužily při hostině. Tento způsob manipulace je doložen na obětištích severní Evropy (Bükkerup, Hundstrup, Oberdorla, viz BURDYCHOVÁ 1998, 24) i na sídlištích (Kablow, ibid. 49). Samostatné hovězí lebky známe např. ze sídlištních objektů ve Štúrově (KOLNÍK 1962, 362-363) a v Branči (KOLNÍK – VARSÍK – VLADÁR 2007, 135), v Podolí u Brna je zase podobné jednání prokázáno „negativem“ – skotu z této lokality chyběly právě části hlavy a prstní články (PEŠKE 1997, 643). Dalším častým hospodářským zvířetem je prase, jehož kompletní uložené kostry známe např. ze Štúrova (KOLNÍK 1962, 362-363) nebo ze Žlebů u Vyškova (ŠEDO 2004, 474), a ovce nebo koza, přičemž kostry koz bývají často ukládány na polských sídlištích (Krusza Zamkowa, Inowroclaw, Siedlemin, viz MAKIEWICZ 1987a, 31-32; týž 1989, 267-270), celou kostru kozy známe také ze sídliště v Praze-Bubenči (DROBERJAR 2002, 258).

Skot, prasata, ovce a kozy jsou nejběžnější zvířata na germánských sídlištích a představují základní zdroj živočišné stravy a nálezy bez hlav a končetin, nebo právě těchto částí bez zbytku těla lze interpretovat i jako prosté oddělování masitých částí od těch méně požitelných (viz PEŠKE 1997, 643). Tento praktický aspekt ale nijak nevylučuje, že tyto porážky probíhaly ritualizovaným způsobem⁶⁹ a že právě ony „nepoživatelné“ části byly poté vystavovány v rámci obětních obřadů

⁶⁹ Jako je dodnes běžné v řadě kultur, např. u Židů a Muslimů, nebo u některých afrických etnik. Více ke vztahům mezi porážkou, obětí a následnou konzumací zvířat, viz BURKERT 1983.

(tak jak je později popisují arabští autoři, viz BRØNDSTED 1967, 33, 204-205). V případě izolovaných lebek, nalézáných také uvnitř chat (srov. KOLNÍK 1962, 387), je možné, že šlo o pozůstatky starších obětí, kterým byla následně přisuzována nějaká magická nebo apotropaická funkce a byly proto natrvalo uloženy uvnitř domu nebo v jeho okolí. To se týká zejména lebek rohatého dobytka, které jsou často spojovány s ochranou domácnosti v rámci celoevropského folklóru (HOLE 1977, 126). Pokud nálezové okolnosti naznačují, že byla kostra nebo její část zakopána na dně objektu nebo pod ním, je možné že šlo přímo o stavební oběť. To je zřejmě i případ koster koz ze sídlišť v Polsku (viz MAKIEWICZ 1989, 267-270).

Poněkud jinou roli hrál v ekonomice starých Germánů kůň, jehož maso nebývalo běžně konzumováno, ale zřejmě bývalo vyhrazeno jen pro zvláštní příležitosti (podrobněji viz níže, 4.2.4.). U neobvyklých situací s koňským skeletem nebo jeho částí je tak větší pravděpodobnost, že nějak souvisí s kultovním jednáním. Samotné koňské lebky se našly u vchodového výklenku chaty 10 v Brně-Starém Lískovci (č. 4) nebo v prohlubni uprostřed chaty 120 ve Vyškově – Žlebech (č. 51), kde se také nacházela celá kostra psa. Na Slovensku se našla koňská lebka u stěny chaty 88 v Ondrochově-Lipové (BILECKÁ 2007, 10, 20-21) a téměř celá kostra v objektu 7/96 v Nitře-Chrenové (BŘEZINOVÁ 2003, 24, 102). V oblastech kolem pobřeží Severního moře byl kůň patrně hlavní obětní zvíře, na rozdíl od psa, který se zdá být významnější právě ve střední Evropě. Z Feddersen Wierde pochází 8 koňských skeletů, ale jen 5 psů. Koně se také velmi často objevují na mokřadních lokalitách a na některých z nich jsou vůbec nejpočetnějším zvířetem (LEUBE 1989; srov. HAGBERG 1967, 55-62, 79-84).

Jako „neobvyklé“ bývají hlášeny nálezy dalších zvířat, která se na sídlištích nacházejí jen vzácně, jako jsou kočky, nebo divoká zvěř. Kočka, pocházející z výplně chaty 202 ve Žlebech u Vyškova (č. 51, tab. 5:7), pravděpodobně pocházela z Panonie a pro místní obyvatele mohla sama představovat „exkluzivní import“. V její blízkosti se našla záměrně olámaná nádoba (patrně její „miska“) a do chaty byla uložena s jejím zánikem, situace je proto srovnávána s podobnými pohřby psů, kdy se o uloženém zvířeti neuvažuje jako o „stavební oběti“ nebo „strážci domu“, ale spíše je spojováno s opuštěním stavby a jejího přechodu „za hranice reálného světa“. Neobvyklý vzhled a vlastnosti koček zřejmě přitahovaly pozornost a mohly proto být využity při kultovních praktikách, jako likvidátoři škůdců pak mohly být spojovány s apotropaickou funkcí a s prosperitou domácnosti (NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ – ŠEDO 2003). Další kostru kočky známe z chaty z DSN z Března u Loun (ibid., 529), část lebky pochází také ze Štúrova (KOLNÍK 1962, 362-363).

Z divokých zvířat byla již zmíněna celá kostra srnce z objektu 86 v Ondrochově-Lipové (BILECKÁ 2007, 38-39; KOLNÍK 1962, 391), kosti srnce a výsada jeleního parohu se našly také v Tuchlovicích (č. 46) (MOTYKOVÁ-ŠNEIDROVÁ 1970, 238, 252) a jediný distální metatarsus pochází z pece v Tvarožné (PEŠKE 1996). Známá je také kostra želvy ze Štúrova (KOLNÍK 1962, 362-363), 2 kostry lišek z Mořic (BENEŠ 2006, 33, 64-65) a kosti bobra z Brna-Starého Lískovce

(PEŠKE, 1978), které jsou hlášeny také z „kultovní jámy“ v Antoniewu (NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ – ŠEDO 2003, 523). Ve Starém Lískovci se našly také kosti medvěda (PEŠKE, 1978) a medvědí čelist byla nalezena také v jednom z objektů v Tuchlovicích (MOTYKOVÁ-ŠNEIDROVÁ 1970, 248). Jako „kultovní jáma“ bývá interpretována také jáma na sídlišti v Plaňanech, na jejímž dně se našly 4 nádoby a kosti kohouta a zajíce (viz DROBERJAR 2002, 242; ERNÉE 1998). Ostatky divokých zvířat se na sídliště dostávaly nejspíše náhodně v souvislosti s lovem, o svém významu pro tehdejší obyvatelstvo a případně i v jejich náboženských představách a praktikách tak mnoho nevypovídají. Lov zřejmě nehrál velkou roli v tehdejší ekonomice a představoval spíše vedlejší zdroj potravy, řemeslnických surovin (hl. paroží, méně kost, kůže) nebo obchodních artiklů (kožešiny). Zřejmě ale zůstal oblíbenou kratochvílí germánských elit, což dokládají také nálezy dravých ptáků v bohatých hrobech DSN a raného středověku (viz SJÖBERG 2000, 17). V tomto směru mohl být lov výrazně ritualizován, ale jeho případné napojení na konkrétní náboženské představy a praktiky zůstává nejasné.⁷⁰ K výše zmíněným nálezům lovné zvěře na sídlištích lze snad jen poznamenat, že kostra srnce z Ondrochova-Lipové může být pozůstatkem stavební oběti a že lov medvědů, doložený jejich kostmi na sídlištích, ale i pohřebištích (viz níže, 4.3.2.2.), mohl souviset se sezónními nebo iniciačními rituály elit.⁷¹

Takzvané „pohřby psů“ jsou zřejmě jedním z nejcharakterističtějších jevů na germánských lokalitách DŘ. Setkáme se s nimi v celé svobodné Germanii od Nizozemí po Rumunsko již od nejstarší DŘ až do jejího konce (v DSN se psi objevují spíše na pohřebištích), nejvíce pak v kultuře przeworské a v kultuře luboszycké (MAKIEWICZ 1987b, 239). Z polských lokalit je možné zmínit sídliště Krusza Zamkowa, Janikowo (tab. 5:3-4), Igomolia, Mierzanowice a Dobieszewice, z německých pak Potsdam-Krampnitz, Haarhausen (tab. 5:5), Kleinbeeren, Waltersdorf a Feddersen Wierde, přičemž velké množství nálezů pochází z obytných domů nebo jejich okolí, často kolem ohnišť, vstupní části domu nebo u stěn (podrobněji viz DUŠEK 1992, 8, 22; MAKIEWICZ 1987b; týž 1994; PLEINER 1958, 182; týž 1959, 186). Na Slovensku můžeme jmenovat Branč, kde byl jeden pes uložený v objektu 82 se zaniklou pecí, další dva na dně objektu 138 a čtvrtý pes spolu s hovězí lebkou v objektu 193, ve kterém se také nacházely 3 pece (tab. 5:1; KOLNÍK – VARSÍK – VLADÁR 2007, 21, 102-103, 113, 138). Z Ilavy je známa kompletní kostra psa uložená do kruhové

⁷⁰ Nakolik je autorovi této práce známo, ani písemné prameny se příliš nevyjadřují k náboženským konotacím lovu, kromě jeho asociace právě se společenskými elitami a hrdinnými postavami. Výjimkou by mohla být tradice tzv. Divokého Honu, který je jakousi „zásvětní“ obdobou běžného lovu krále a jeho družiny (v tomto případě Odina/Wotana a jeho *einherjarů*) a který by mohl odkazovat na rituální praktiky bojovnických družin, které zároveň mohly fungovat jako uzavřené kultovní spolky (srov. SIMEK 1993, 372-373).

⁷¹ Lov nebezpečných divokých zvířat mohl sloužit jako iniciační rituál pro příslušníky elitních bojovnických družin a je poměrně častým prvkem evropské mytologie (srov. WEST 2007, 429-430), v řeckých a keltských tradicích ale bývá oním zvířetem spíše kanec (Kallydonský kanec, Erymanthijský kanec, kanec z Ben Bulbenu, Twrch Trwyth) a v severské literatuře zastává tuto roli spíše obří had nebo drak (Jörmungandr, Fáfnir, draci zabíjí Ragnarem Huňatou nohavicí a Beowulfem). Ritualizovaný lov na medvěda je prvek typický spíše pro cirkumpolární kultury, v Evropě především pro Sámy, vzhledem k odlišné sociální struktuře se ovšem jednalo spíše o všeobecně mužskou záležitost, než o vyhrazenou aktivitu bojovnických družin.

jámy a u ní druhá kostra psa s oddělenou hlavou položenou opodál, v zásypu jámy se pak našly stopy ohniště s větší nezdobenou mísou, malou zdobenou nádobou, oštěpem a dalšími střepy (BŘEZINOVÁ 2003, 56). V Nitře-Chrenové se poblíž ohniště na dně chaty 6/99 (která zřejmě sloužila jako dílna pro výrobu parohové industrie, zejména hřebenu) našla starší jáma (6A/99) v jejíž spodní části ležely dvě kostry psů v anatomické poloze. Účel jámy není jasný, mohlo jít o starší studnu nebo malou zahloubenou pícku (podle destrukce mazanice) či o exploatační jámu vykopanou krátce před postavením chaty 6/99 (BŘEZINOVÁ 2003, 47-50, 55-57). V Beckově ležela kostra psa nad zasypanou kúlovou jamou polozemnice (KOLNÍK – VARSÍK – VLADÁR 2007, 21) a další pes ležel také na základovém zdivu (u předpokládaného vchodu) budovy římských lázní v Bratislavě-Dúbravke (ibid.).

Z našeho území můžeme také jmenovat řadu lokalit. Celá kostra psa se nacházela v chatě I v Blučině (č. 2), další (nejméně) dvě kostry pochází ze dvou chat v Brně-Starém Lískovci (č. 4), jedna z nich je doprovázená koňskou lebkou. Celé kostry pocházející z chat se našly také v Chotěnicích (č. 12), kde ležela na ohništi, v Křepicích (č. 19), kde ležela v jámě po středovém nosném sloupu, v Ladné (č. 21), která ležela poblíž vchodu, v Roztokách u Prahy (č. 37), ve Žlebech u Vyškova (č. 51), kde ji doprovázela koňská lebka, dále v chatě se dvěma pecemi ve Velkých Přílepech (č. 50) a poblíž ohniště v Rajhradě (č. 36), kde se část kostry nezachovala. Celé kostry se našly také v sídlištních jámách v Čelákovících (č. 5), v Kutné Hoře (č. 20), 2 kostry ve dvou jámách v Mořicích (č. 26), jedna v horní vrstvě v Pasohlávkách (č. 31), 2 kostry v jedné jámě v Praze-Bubenči (č. 34) a 2 kostry ze dvou jam ve Žlebech u Vyškova (č. 51). Celkem 4 kostry pochází z horních částí dvou pecí v Roztokách u Prahy (č. 37), další celá kostra z horní části pece pochází z Kozlan (č. 18) a psí čelisti se našly také v horní části pece v Tvarožné (č. 48). Samostatná lebka se našla v chatě v Kovalovicích (č. 17) a v sídlištní vrstvě v Novém Bydžově-Chudonicích (č. 29). Psí ostatky se našly také nedaleko chaty v Tuchlovicích (č. 46, tab. 5:6) a v soujámí z výše zmíněných Libenic (č. 22), z jedné z chat ve Žlebech u Vyškova (č. 52) pak ještě pochází pravděpodobně psí spár a klíč. Zajímavá situace je zachycena v Dobroměřicích (č. 6), kde z jedné chaty pochází těla dvou lidí a jednoho psa a z jiné polohy zase dvojice psů v mělké jámě. Pro přehled doposud známých psích „pohřbů“ v Čechách, z nichž některé zde nejsou uvedeny, viz přehledová práce Z. Beneše a M. Nývltové Fišákové (BENEŠ – NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ 2009). Z jejich studie vyplývá, že rozšíření psích „pohřbů“ v Čechách odpovídá hustotě osídlení a že psí skelety se nejčastěji nachází v zahloubených chatách a dále v sídlištních jamách a pecích. I přes problémy s datováním se také zdá, že tento jev i v našem prostředí trvá po celou DŘ již od jejích nejranějších počátků, tedy od horizontu plaňanských pohárů (ibid., 534-536). Podobný trend snad můžeme očekávat i na Moravě, přinejmenším výskyt po celou DŘ a převaha nálezů z chat je u výše uvedených moravských lokalit patrná (srov. soupis v příloze 1).

„Pohřby“ psů na sídlištních se intenzivně zabýval poznaňský badatel Tadeusz Makiewicz

(MAKIEWICZ 1987b; týž 1989), který je interpretuje jako stavební oběti (v případě usmrčených psů) nebo jako magické hlídače (v případě uhynulých psů), v obou případech bylo cílem zajištění ochrany a blahobytu domu a jeho obyvatel. Psy, kteří doprovázejí zemřelé na pohřebištích pak interpretuje jako hrobové přídavky (tedy šlo o psy vlastněné nebo oblíbené zesnulým) nebo jako doklad pojmání psa jako průvodce do podsvětí (MAKIEWICZ 1987b, 248). Poněkud jiné názory má Ondrej Šedo (NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ – ŠEDO 2003; ŠEDO 2004), který se zabýval podobnými nálezy na našem území. Předně bere v úvahu širokou škálu „profánních“ interpretačních možností, jako náhodná souhra okolností, individuální vztah lidí ke zvířeti, poklizení mršin či vyhazování zvířat nebo částí zvířat zemřelých v důsledku nemoci (ŠEDO 2004, 473). Možnost manipulace „v rámci mimoekonomického, tedy kultovního, jednání“ pak podle něj vyžaduje nejvíce opatrnosti, protože sídlištní prostředí „mohlo generovat situace kde může dojít k záměně rituálního a profánního jednání“ (ŠEDO 2004, 473-474).

Šedo (ŠEDO 2004, 474) zmiňuje také další představy z různých archaických kultur, kde je pes spojován nejen s ochrannou a hlídačskou funkcí a zdůrazňuje spíše jejich spojování se smrtí a světem mrtvých, kteří byli ovšem také zahrnováni do okruhu ochránců domu a ohniště. Sám ale s výklady, podle nichž byli psi např. fiktivními strážci nebo stavebními oběťmi příliš nesouhlasí, protože podstatná část psů byla do chat zřejmě uložena až po ukončení jejich funkce. Navrhuje tedy, že významná část „pohřbů“ zvířat v neobvyklých situacích na sídlištích mohla být spojena s kultovními praktikami, které souvisely s uzavíráním existence staveb a ukončováním funkce výrobních a hospodářských objektů. Pes, nebo jiné zvíře, zde pak fungoval spíše jako „obětní beránek“, na něhož bylo odloženo zlo, které by jinak ohrožovalo budoucí stavbu na novém místě, mělo tak být deklarováno zpřetrhání vazeb mezi minulým a budoucím (ŠEDO 2004, 474-475).⁷²

Jako alternativu k těmto interpretacím je ještě možné pokusit se o jakousi jejich syntézu. Není totiž důvod oddělovat od sebe „hlídačskou“ funkci psa, jeho spojování s podsvětím a smrtí, ani asociace psích „pohřbů“ spíše se zánikovou fází staveb. Pokud spojíme tyto případy psích „pohřbů“ s výše zmíněnou interpretací, která spojovala některé nálezy lidských ostatků v sídlištních objektech (taktéž často v době jejich zániku) s jakýmsi „tabu“ na majetek zemřelých, nebo jeho určitou část (která mohla zahrnovat i jeho dům nebo dílnu), mohl zde „pohřbený“ pes vystupovat ve všech třech funkcích najednou. Se smrtí konkrétní osoby (možná doprovázené nějakými neobvyklými okolnostmi nebo znameními) mohlo být pozůstalými rozhodnuto o opuštění určitého

⁷² Zdeněk Beneš (BENEŠ 2006, 63, 64, 69; BENEŠ – NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ 2009, 532, 536) tuto interpretaci označuje jako „lustraci“ nebo „lustrační oběť“ s odkazem na článek J. Maringera (MARINGER 1981, 39). Maringer ovšem zmiňuje lustraci v souvislosti s doloženým púlením psů v hrobu z 3.-4. stol. v Paulinenaue (Kr. Nauen) a s ibn Fadlánovým popisem pohřbu „ruského“ velmože, který také zahrnoval „rozseknutí psa vejpl“ a spojuje je s antickými popisy lustračních obětí, kdy bylo tělo psa rozpůleno a každá polovina odhozena opačným směrem. Mezi oběma půlkami psa pak prošlo vojsko, které tak mělo být před bitvou očištěno a získat si přízeň bohů (viz MARINGER 1981, 39). Není mi však známo, že by antické *lustratio* zahrnovalo ukládání obětovaného zvířete do „očištěvaného“ objektu (oběť zvířat navíc nebyla vždy nutná), navíc, v případě budov měla lustrace zajistit obnovení jejich funkce a ochrany božstev (které byly narušeny v důsledku neblahých událostí) před zahájením jejich opětovného užívání. Ideologicky tak má blíže ke konceptu stavební oběti než k „úkonům spojeným se zánikem budov a uzavřením jejich funkce“, pro tyto úkony se tak pojem „lustrace“ příliš nehodí.

objektu, který s ní byl za jejího života silně asociován. Do takto zaniklého objektu by pak mohla být pohřbena ona osoba samotná, nebo její pes (nebo lidé i se psem, jako v Dobroměřicích (č. 6)), který pak objekt střežil před vetřelci, kteří by narušovali klid mrtvého nebo jeho majetek. I když je tato hypotéza velmi problematická a těžko prokazatelná, alespoň se pokouší vysvětlit, proč u většiny objektů s pohřbem psa nebo člověka v zánikové fázi, které tak podle výše zmíněných interpretací měly onen objekt očistit a připravit pro opětovné budoucí použití, ve skutečnosti k obnovení jeho funkce nedošlo.

Závěrem je třeba připomenout, že nemůžeme očekávat, že bychom někdy přišli na „univerzální“ interpretaci, která by plošně vysvětlila všechny „neobvyklé“ situace, které jsou zde kladeny vedle sebe. I přes zdánlivou vnější podobnost byly důvody vedoucí ke vzniku konkrétních nálezových situací zřejmě dosti individuální a ovlivněné místním a dobovým kontextem. Obecně se ale zdá, že vztah mezi živými a mrtvými byl v germánské společnosti velmi úzký, budoucí výzkumy by se tak mohly zaměřit právě tímto směrem. To, že doposud byly na germánských sídlištích s „neobvyklým“ pohřebním ritem spojovány pouze „neobvyklé“ nálezové situace, souvisí nejspíše s tím, že archeologové na sídlištích s kontextem pohřebního ritu jednoduše nepočítají. Tento předpoklad je však důsledkem našich současných způsobů kategorizace, nikoliv objektivní skutečností dávné minulosti.

4.2.4. K významu koně a psa v germánských kulturních tradicích

Kůň a pes jsou v germánském prostředí považováni za hlavní obětní zvířata. Důvody, proč tomu tak je, patrně souvisí se skutečností, že na rozdíl od dobytka, který byl především jakousi „živou konzervou“, kůň ani pes nebyli chováni především jako zdroj potravy. Živý kůň je díky své užitečnosti při práci nebo v boji mnohem cennější, než mrtvý kůň na talíři. Stejně tak byl i pes chován především pro své praktické využití a jako společník, než pro své maso a kůži. Zabití takového zvířete tak představuje větší ztrátu pro svého majitele a deklaruje větší závažnost jeho jednání (jde o projev tzv. nákladného jednání, *costly behaviour* či *costly displays*, viz ATRAN – HENRICH 2010), v případě oběti tedy její větší závažnost a předpokládaný větší účinek. Stejně jako u dobytka, byl i kůň v rámci takové oběti sněden během společné hostiny, která bývá v pozdějších pramenech popisována jako typický projev pohanství a vedla k opakovaným církevním zákazům konzumace koňského masa (srov. BRØNDSTED 1967, 219; SHENK 2002; SIMEK 1993, 157-158; SIMPSON 1967, 200-201). Konzumaci koňského masa dokládá také skutečnost, že na severských obětištích, kde jsou koňské ostatky velmi početné, bývají nacházeny právě jen lebky a kosti z končetin, tedy ty části (LEUBE 1989), které byly v rámci oběti vystavovány. Protože ale koňské hostiny byly skutečně „mimořádné“, jsou koňské kosti na sídlištích podstatně méně početné, než je tomu u jiných zvířat (ibid.).

Stejně jako pes, byl i kůň spojován také se smrtí a podsvětím, a to především jako dopravní prostředek mrtvého pro jeho cestu do podsvětí. Tato cesta je doložena písemnými prameny a často se objevuje také na severských obrazových kamenech (SHENK 2002; srov. ELLIS 1943, 170-197), pravděpodobně také vysvětluje výskyt koní v hrobech DŘ a DSN a především v bohatých hrobech doby vendelské a vikinské (SHENK 2002; srov. DROBERJAR 2002, 249). Zde se ale kůň objevuje patrně také jako symbol elitního postavení svého majitele (SHENK 2002, 81-82). Právě asociací se společenskými elitami i vlastní vysokou cenou měl kůň také větší potenciál pro využití v kultu a lepší přístup k „nadpřirozeným silám“ (srov. PRICE 2002, 63), v rámci kultu tak mohl vystupovat v nejrůznějších rolích, jak to popisuje již Tacitus (viz Tac., *Germ.* 10). Zvláštní moc zřejmě byla přisuzována i odděleným koňským hlavám,⁷³ v písemných pramenech se několikrát objevuje tzv. *nídhstang* (či *níðstong*), což je koňská hlava nebo lebka upevněná na kůlu, nebo dřevěná hůl jejíž konec je vyřezán do podoby koňské hlavy, někdy také opatřena runovým nápisem (Saxo, *Gesta D. V.*; SIMPSON 1967, 196-200). Nídhsting se zarazil do země o obrátil proti cíli (osoba, vojsko, dům, území, atd.) nad kterým byla poté pronesena kletba, která způsobovala zmatení nebo přivolávala neštěstí (ibid.). Koňské lebky nalézané na sídlištích tak nemusely být jen pozůstatky obětí, ale mohly sloužit také konkrétnějším magickým účelům (srov. HOLE 1977, 129).

Na rozdíl od koní, psi patrně nebyli konzumováni, což dokládá skutečnost že se ve většině případů najdou celé kostry (srov. LEUBE 1989). Jejich význam, vedle praktického využití při lovu, pro ochranu domácnosti a snad také v boji, patrně souvisel s rozšířenými představami psů jako průvodců duší nebo strážců podsvětí (srov. MARINGER 1981). Původ těchto představ mohl souviset s legendární věrností některých psů vůči svým pánům „až za hrob“⁷⁴ nebo naopak s jejich rolí mrchožroutů či „pojídačů těl padlých“ (srov. MARINGER 1981, 38), která je v severských pramenech často připisovaná vlkům a dravým ptákům (srov. BUGAJ 1999, 223; ELLIS DAVIDSON 1988, 70), a predátorů obecně. Psi i vlci tak byli spojováni se smrtí a destrukcí, která ovšem sama o sobě nemusela být vnímána čistě „negativně“. Mýtičtí vlčí „démoni“ jako vlk Fenrir a jeho potomci, nebo pes/vlk Garmr střežící vstup do podsvětí svým ničivým potenciálem představovali obávanou hrozbu, ty samé vlastnosti ale byly velmi žádané u lidských bojovníků, jak dokládají četná mužská jména a *kenningy* (metafory) pro bojovníky i existence elitních bojovnických družin tzv. „vlčích kožichů“ (*ulfheðnar*) (srov. FISCHER 2005, 226-227; GRÄSLUND 2004, 172-173; PRICE 2002, 364-388; SIMEK 1993, 338-339). Psi tak mohli představovat jakési „médiu“ mezi světem živých a světem mrtvých (který byl zároveň světem bohů).⁷⁵ Také u skandinávských Sámů bývají bohyně Sarakka a Rota (či mužský Roto), strážkyně a vládkyně podsvětí, doprovázeny psy nebo vlky (MAREK 2009, 80, 105). Podobu psů a vlků také

⁷³ Nemluvě o jiných partiích koňského těla, viz BRØNDSTED 1967, 220.

⁷⁴ S podobnými zprávami se setkáváme i v moderních médiích, mezi ty známější patří Hachikō nebo Greyfriars Bobby.

⁷⁵ Vztahy mezi živými, mrtvými a božstvy ve staroseverských a staroanglických světonázorech zajímavým způsobem vystihuje model „nadpřirozených“ či „jinosvětských Jiných“ Alarica Halla, viz HALL 2007.

mohla mít řada různých pomocných duchů, z nichž někteří působili také jako „převaděči duší“ mezi světy (ibid. 131, 162).⁷⁶

Ondrej Šedo (ŠEDO 2004, 474-475) také trefně poukazuje na často opomíjenou roli psovitých šelem (respektive šelem obecně) jako lovců drobných škůdců, kteří tehdy mohli představovat podstatnou část potravy psů. Pes tak mohl regulací škůdců chránit sklizenou úrodu a potravinové zásoby i bránit šíření chorob přenášených hlodavci. Je pozoruhodné, že právě tyto důvody jsou zmiňovány jako možné příčiny vzniku a rozšíření kultu vlků (*ōkami*) a lišek (*kitsune*) ve středověkém Japonsku, kde byly tyto šelmy uctívány jako ochránci polí a poslové Inari, *kami* (božstva) úrody. Pozorování lišek a vlků na polích, kde tito lovili hlodavce a spárkatou zvěř, bylo považováno za dobré znamení a předzvěst příchodu božstva úrody (SMYERS 1999, 75; WALKER 2005, 70, 73).⁷⁷ Tato koncepce se zase podobá tzv. „obilným démonům“ (*Korndämonen*), které známe z pozdějších lidových tradic v Německu i jinde v Evropě (srov. MANNHARDT 1865; týž 1868; de VRIES 1956, 261-265).

Tito duchové úrody měli sídlit v polích a svým pohybem způsobovat vlnění obilí, během sklizně se pak měli skrýt v posledním snopu, s jehož sklizením se pojily různé místní zvyky a ceremonie. Obilní démoni mohli mít prakticky jakoukoliv lidskou nebo zvířecí podobu, poměrně častý je ale právě vlk (*Roggenwolf* – „žitný vlk“) a pes (*Roggenhund* – „žitný pes“), zejména v Německu, Francii, Polsku a Estonsku (de VRIES 1956, 261-265). Podle W. Manhhardta (MANNHARDT 1865) se jedná o velmi staré představy, možnou souvislost s funkcí psů jako ochránců polí před škodnou ale nezmiňuje, původně se podle něj jednalo o ztělesnění různých atmosferických úkazů, větrů a počasí (tzv. „větrní“ nebo „bouřliví“ vlci/psi, také Fenrirovi synové honící po obloze slunce a měsíc apod.). Kulturně-historické a sociálně-ekonomické odlišnosti mezi starými Germány a středověkými Japonci nám samozřejmě znemožňují předpokládat u Germánů

⁷⁶ Jak takové převádění mohlo vypadat v praxi ilustruje scéna z filmu Alexandra Rogožkina *Кукучика* (Kukačka, 2002), kde se Sámka Anni pokouší probrat postřeleného finského vojáka: „Už si nepamatuji, jak zadržet toho, kdo odchází do země mrtvých. Moje babička to uměla. Měnila se na psa a svým vytím vracela umírajícího zpět.“... „Měním svůj malíček na umírajícího. Držím jeho ruku pevně, abych ho vrátila z cesty smrti! Zastavím tě na cestě do země mrtvých. Až uslyšíš vytí psa, otoč se a vrať se zpátky.“ poté vyje raněnému do ucha „Držím tě pevně a zastavím tě. Nedovolím, aby duše opustila tělo!“ znovu vyje „Slyšíš psí vytí! Tvé srdce to povzbuzuje. Volá tě zpět z cesty do země mrtvých! Slyšíš moje vytí! Doháním tě, chytám tě, skáču kolem tebe. Chytám tě za ruce a nohy, nepouštím tě dál!“ přitom kouše raněného do ruky „Vrať se do svého těla! Slyš psí křik! Vrať se z cesty k mrtvým! Měním tvoji duši na plovoucí kmen! Vlny tě unáší, já jsem vítr. Jsem silný severní vítr, který tě unáší ke břehu! Poslouchej vytí psa na břehu! Poháním tě svým horkým dechem... Pluj ke břehu, kde zůstalo tvoje tělo. Běž ke svému tělu! Běž! Větretem poháním kmen-tělo ke břehu! Tady ho chytám za kořeny a táhnu ven! Duše, vrať se do svého těla! Duše se vrátila do těla...“ Podle Hákana Rydvinga vychází tato scéna z autentické, etnograficky doložené tradice (osobní sdělení 4. 5. 2011).

⁷⁷ V chrámech zasvěcených právě vlčím avatarům horských božstev se také prodávaly amulety chránící proti požáru a vykradení domu, pořízení takového amuletu se říkalo „koupit si psa“. Tento „pes“ potom musel být každý den krmen (malou obětí jídla), jinak zeslábl a ztratil účinnost. Podobné amulety pak také měly chránit před škodami způsobenými divokými býložravci (WALKER 2005, 64-80). I zde je tedy patrná identifikace vlka se psem a strážná funkce psa v domácnosti. U sousedních Ainů byl zase vlk uctíván hlavně pro své lovecké schopnosti, které Ainové očekávali také od svých psů. Ti byli také používáni pro ochranu prosných polí od jelenů. Často mezi vlky a psy ani nerozlišovali, určující bylo zda zvíře žije s lidmi nebo ve smečce v divočině, ale kdykoliv se mohlo rozhodnout odejít a stát se „tím druhým“. V mýtech a folklóru byly vztahy lidí vlků často přátelské a mezi lidmi a přestrojenými vlky mělo docházet i ke sňatkům. Ainové také praktikovali rituál *iomante* („odesílání“), což je rituální lov a oběť divokého zvířete, včetně vlka (WALKER 2005, 83-87). Známější je ale *iomante* medvěda, které je velice podobné rituálnímu lovu medvědů u Sámů.

paralelní vývoj, který by snad vedl ke vzniku kultu psů/vlků jako ochránců polí a jejich následný ústup do folklórních tradic v podobě obilných démonů. Některé podobnosti v konceptualizaci psovitých šelem by ale mohly vycházet spíše ze všeobecně lidských způsobů vnímání a interakce se zvířaty, než z kulturně podmíněných impulzů. Pro lepší pochopení významu psů v germánském „kultu“ a „mytologii“ bychom se ale měli nejprve zaměřit na lepší pochopení významu živých psů pro tehdejší společnost v běžném každodenním životě (srov. BENEŠ – NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ 2009, 538).

4.3. Pohřebiště

Jak již bylo na několika místech naznačeno, pro germánské společnosti bylo zřejmě důležité, udržovat si úzké vztahy se svými mrtvými, kteří byli nadále chápáni jako plnohodnotní členové rodu či komunity (ne-li ještě hodnotnější, než za živa). Mrtví proto byli pohřbíváni co nejblíže svým živým příbuzným (v některých případech snad i přímo mezi nimi, viz výše, 4.2.2.), což se projevuje často úzkou návazností pohřebišť na sídliště (srov. VACHŮTOVÁ – VLACH 2011, 55), nebo v okolí výrazných bodů v krajině, kde byly dobře patrné i z dálky (srov. ASPEBORG 2005; GRÄSLUND 2001; LARSSON 2005). Zároveň se ale mrtví po smrti stávají součástí jiného světa, světa bohů. Získávají „kontraintuitivní“ (nebo „více kontraintuitivní“, než jaký jim mohl být přisuzován během života) charakter – přestávají pro ně platit některé „fyzikální“ zákonitosti, které platí pro živé a některé tradice, jako severský zvyk „sezení na mohylách“ (podrobněji viz ELLIS 1943, 105-111; KOZÁK – RATAJOVÁ 2008, 8), ukazují, že mrtví získali po své smrti lepší přístup ke „strategickým informacím“. Mrtví a jejich hroby se tak stávají předmětem kultovního jednání a de facto každé pohřebiště pak můžeme chápat jako kultovní místo, a každý hrob jako oltář. I v rámci pohřebišť ale zřejmě existovaly body nebo areály, kde se tato funkce „kumulovala“. Tato místa pak mohla být označena archeologicky doložitelnými „markery“, které samozřejmě nelze brát přímo jako „archeologické doklady kultu“, ale spíše jako „indikátory zvýšeného významu“ pro danou komunitu, který v daném kontextu můžeme označovat jako „náboženský“.

4.3.1. Mohyly a vnější „struktury“ hrobů

Žárová pohřebiště z doby římské na našem území jsou obvykle jen mělce zahloubená a často situovaná v oblastech ohrožovaných intenzivní zemědělskou činností (srov. VACHŮTOVÁ – VLACH 2011; podobná je situace na Bornholmu a ve Skåne, viz WIDHOLM 2006, 63-64), jejich případná povrchová úprava a označení se tak často ani nemohla dochovat, lze ji ale předpokládat vzhledem k malému výskytu vzájemných superpozicí. Kostrové hroby z doby stěhování národů zase bývají často vykradené, zřejmě tedy byly v terénu také dobře patrné. Jedinou dochovanou

germánskou mohylou na našem území, zato mohylou extrémních proporcí, ovšem zůstává jen kamenné „mauzoleum“ na vrchu Žurán (č. 52, tab. 6:1-3) u Podolí u Brna. Význam mohyl pro staré Germány naznačuje také skutečnost, že germánské hroby byly nezdědka ukládány poblíž pravěkých mohyl nebo přímo do jejich násypů (např. v Modřicích (č. 25), v Bílovicích-Lutoníně, nebo na Slovensku v Očkově a v Čace, srov. VACHŮTOVÁ – VLACH 2011, 58-59; viz také KOLNÍK 2000), a snad také často vyvýšená poloha našich pohřebišť vůči okolní krajině (DROBERJAR 2002, 251).

Jiný způsob povrchové úpravy představují (zřejmě) palisádové žlaby a příkopy na některých pohřebišťích, které mohou obklopovat jak celé pohřebiště nebo některé jeho úseky, jako v Plotištích nad Labem (č. 32) a možná také v Modřicích (č. 25), tak jednotlivé hroby, jako v Plotištích (č. 32) a Smolíně (č. 39, tab. 6:7, 9-10), nebo ohraňují „prázdnou“ plochu uvnitř pohřebiště, jako v Pohorelicích (č. 33, tab. 6:5), Stehelčevsi (č. 41) a Třebusicích (č. 45, tab. 6:4). Z objektů v Třebusicích (č. 45) také pochází nejvíce nálezů – keramiky, kamenů a spálených kůstek a kovových předmětů, z ostatních lokalit jsou hlášeny spíše jen méně početné zlomky keramiky. Pokud by se prokázala jeho příslušnost k době římské a existence přilehlého pohřebiště, mohli bychom sem zařadit také ohrazený areál z Libenic (č. 22). Stopy možného ohrazení se nacházely také kolem hrobu II ze Žuráně (č. 52) a kruhový příkop je hlášen také z langobardských pohřebišť v Brně-Holáskách (NOVOTNÝ 1957, 468-470) a v Holubicích na Vyškovsku (DROBERJAR 2002, 77). Kromě těchto dvou, kruhových žlabů ze Smolína (č. 39) a zaobleného ohrazení areálu v Plotištích (č. 32) se jedná o čtyřúhelníkové, často téměř čtvercové útvary.

Další „zvláštní“ objekty na pohřebišťích představují různá žároviště, často interpretovaná jako ustrina (místa kremace), známá např. z Opočna (č. 30) nebo ze Stehelčevsi (č. 41), nebo různé žárové vrstvy vzniklé kumulací spálených ostatků do mělkých jam, tedy tzv. „vrstvé“ či „společné“ žárové hroby, které známe např. z Opočna (č. 30) a z Přest'ovic (č. 35), případně také některé objekty z Kostelce na Hané (č. 16). Tyto vrstvy ale může být někdy obtížné rozlišit od běžnějších forem žárových hrobů, které však byly např. zemědělskou činností rozrušeny a rozmetány po okolní ploše (viz KOLNÍK 2000). Žároviště vydlážděné plochými kameny se mělo nacházet také na pohřebišti ve slovenském Očkově (NOVOTNÝ 1995, 69). Původ vrstvových hrobů z Opočna bývá hledán v sousedním Slezsku u pohřebišť tzv. dobrodzieńského typu z pozdních fází przeworské kultury (DROBERJAR 2002, 227, 252).

Převaha pravoúhlých tvarů by mohla naznačovat návaznost na starší keltské tradice a s objekty typu Viereckschanzen, ovšem pouze v Třebusicích (č. 45) a Stehelčevsi (č. 41) je doloženo používání pohřebiště již během plaňanského horizontu a ve stupni B1. Analogie byly hledány v prostředí s předchozím keltským osídlením a silnou keltskou tradicí, např. na římsko-provinciálních pohřebišťích v Porýní (Kärlich u Koblenze, Wederath-Belginum), nebo v některých oblastech Polska (Kryspinów, Krusza Zamkowa), obecně se ale soudí že nešlo o „hroby“, ale o „kultovní

okrsky“ či svatyně určené kultu mrtvých (viz BURDYCHOVÁ 1998, 37; ČIŽMÁŘ 1996, 168; PLEINER – RYBOVÁ 1978, 741-742). Nově byly pravoúhlé, téměř čtvercové žlaby nalezeny také na pohřebišti przeworské kultury v Michałowicích v údolí řeky Nidy (viz tab. 6:6). Délky jejich stran se pohybovaly mezi 6 a 8 m a byly uspořádané vedle sebe do řad aniž by se překrývaly, uprostřed byl volný prostor bez archeologických nálezů. Ve výplni žlabů se obvykle nacházelo jen pár nálezů ve vrchní části – většinou střepy kvalitní keramiky a ojedinělé kovové předměty, také kousky spálených lidských kostí a uhlíky, netvořily ale žádná seskupení, až na některé koncentrace spálených lidských kostí, keramiky a jiných artefaktů, které byly interpretovány jako hroby sekundárně zahloubené do žlabů (PIKULSKI – ZAGÓRSKA-TELEGA 2011). Také tyto objekty byly interpretovány jako kultovní a spojovány s keltskými vlivy (ibid.).

Také o kruhových ohrazeních hrobů ze Smolína se B. Novotný (NOVOTNÝ 1957, 469-472) domnívá, že mohly vymezovat "posvátnou" půdu a souvisely s náboženskými zvyklostmi a kultem mrtvých. Zmiňuje také soudobé paralely ze Z Evropy (Lankern, Wulfen, Gladbach, Holzgerlingen, Putten, Wageningen, Bernerring u Basileje, Audincourt), z pohřebišť Sasů a Franků a zprávy o Alemanech, kteří také měli své mohyly „obklopovat plotem“. U kůlových jamek je také možné uvažovat o tzv. kenotafních sloupech, stavěných na památku těch co zemřeli v cizině (NOVOTNÝ 1957, 472-478; srov. HENSEL 1988, 546-547; de VRIES 1956, 194), podle zprávy ibn Fadlana byl ale březový kůl s vyrytým jménem mrtvého vztyčen také nad mohylou, pod níž byl mrtvý skutečně pohřben (viz BRØNDSTED, 233). Kruhový žlab obklopující jámu byl také součástí objektu 15/2008 na rozhraní pohřebiště a sídliště v Zohoru (viz tab. 6:8), který obsahoval destrukci ze staveb postavených římskou technikou, několik nepřepálených zvířecích kostí a především zlomky keramiky, skla a také více než 500 fragmentů různých kovových předmětů, většinou z bronzu nebo mosazi, také ze stříbra a železa, většinou záměrně rozlámaných a silně přepálených (z mnohých se zachovaly jen roztavené slitky). Tento objekt, podle nálezů mincí zřejmě z 2. pol. 2. stol., byl navzdory absenci lidských kostí označen jako „sepulkrální objekt“, s tím, že mohl sloužit jen jednorázovému aktu, obřadu, nějak souvisejícímu s pohřebišťem či pohřbíváním, jehož smysl nebo symbolika ale zůstávají nejasné (ELSCHEK – RAJTÁR – VARSÍK 2011).

V polském prostředí se setkáváme také s dalšími formami „pohřebištních monumentů“, mezi něž patří např. již výše zmíněné kamenné kruhy, *křęgi*, které zřejmě sloužily pro shromažďování členů komunity a snad také pro jejich „kultovní“ interakci s mrtvými předky (srov. SCHLETTE 1997, 198, 202). Kromě toho se objevují hroby s různými kamennými konstrukcemi, dlážděními, malými kruhy nebo osamocenými balvany, které se v przeworské kultuře koncentrují zejména v tzv. skupině Nidzica na dolním Bugu a v povodí Bzury. Většina těchto konstrukcí je zřejmě cizího původu a ukazuje na kontakty a vlivy ze severu, zejména z oksywské a wielbarské kultury (viz SKOWRON 2011). Právě ve wielbarské kultuře, ztotožňované s Góty, se nejintenzivněji projevují kontakty se Skandinávií a to i v úpravě monumentálních hrobů, které jsou často vybaveny

kamennými kruhy, násypy s obrubami, nebo i kamennými násypy složitějších geometrických tvarů, jako jsou koncentrické kruhy, kruhy s křížem, čtverce nebo trojúhelníky (viz KALIFF 2001a, 24).

4.3.1.1. Zvláštní „hrobové konstrukce“ ve Skandinávii

Ve Skandinávii existuje řada objektů, které bývaly tradičně (a z jisté interpretační opatrnosti) označovány jako hroby, „hrobové konstrukce“ nebo „hrobové útvary“ (*grave forms*), přestože mnohé z nich neobsahují žádné nebo jen velmi málo lidských ostatků. Anders Kaliff (KALIFF 2007) upozornil na problematiku používání archeologické terminologie a promítání moderních koncepcí do minulosti, jednou z takových koncepcí je i idea „hrobu“ jako místa pro uložení mrtvého (ibid., 78-79, 118-119). Problém dosavadních interpretací vidí v tom, že se různé mohyly a „kamenné sestavy“ (*stone settings, anläggning*) snaží rozdělovat na „hroby“ a „oltáře“, přitom řada z těchto památek byla patrně obojím zároveň (ibid., 27-32).

Pohřební ritus (viz tab. 7:8) se ve Skandinávii vyznačuje jistou kontinuitou od doby bronzové až po konec doby železné (tj. konec doby vikinské), pouze s dobou stěhování národů dochází k jisté zvýšené rozmanitosti, opouštění některých starých pohřebišť a zakládání nových (srov. LARSSON 2005, 99). Dominantní formou je po celou dobu kruhová mohyla (viz tab. 7:1-2), nebo kruhová kamenná sestava (tyto objekty mohou být téměř ploché, v terénu byly patrné spíše svou celokamennou konstrukcí než rozměry) obsahující spálené lidské ostatky. Již od doby bronzové se objevují také kamenné sestavy obdélného a čtvercového tvaru, nebo kameny sestavené do tvaru lodí (viz tab. 7:3), v průběhu doby železné se pak nově objevují také oválné (tzv. dlouhé) mohyly, kamenné sestavy trojúhelníkového nebo lichoběžníkového tvaru, samostatně stojící kameny (v podstatě „menhiry“, *bautasten*), runové kameny a kamenné kruhy (*domarringar*, tyto jsou nejméně početné, kolem 1%; na ostrově Öland se rozlišuje celkem 31 typů takovýchto „hrobových konstrukcí“). Mnohé ze starších monumentů také vykazují opakované sekundární používání v mladších fázích doby železné, což má dokládat také kontinuita ideologického pozadí pohřebního ritu (WIDHOLM 2006, 23-41, 101).

Dag Widholm (WIDHOLM 2006, 18) považuje převládající kruhový tvar hrobových objektů za konzervativní pravěkou symbolickou tradici, kruhové hroby jsou „standardní“, ⁷⁸ zatímco ty, které se svým tvarem odlišují, představují „něco jiného“ (viz také KALIFF 2007, 82). Pravoúhlé konstrukce často obsahují bohatější mužské hroby, v polovině případů se zbraněmi, mohlo tedy jít o cílené demonstrativní odlišení hrobu významné osoby od ostatních (WIDHOLM 2006, 49, 86). Některé, např. na pohřebišti v Ringeby, ale nenesou žádné stopy pohřbívání a jiné sice obsahují spálené lidské kosti, ale zřejmě nebyly primárně určeny k pohřbívání (ibid., 28-29, 44-48).

⁷⁸ Například na pohřebišti z doby římské v Slusegaard na Bornholmu stálo 1400 hrobových konstrukcí, z toho 93% představovaly mohyly a konstrukce kruhového tvaru, 3-4% pravoúhlé, a zbytek byly konstrukce tvaru lodí nebo lichoběžníku a dlouhé mohyly (WIDHOLM 2006, 48).

Například v Disas Ting (Skåne) se nachází pravoúhlý objekt, po obvodu vymezený soustavou stojících kamenů (viz [tab. 7:6](#)) a uvnitř vydlážděný kameny, které byly ve střední části objektu spálené a rozpukané od žáru a promíchané se spálenými lidskými kostmi (ibid., 66-70). Podobné objekty jsou známy také z jiných míst jižní Skandinávie, jako v Hörte, v Sandagergaard (Dánsko), Svarte, Dörby, Grytås, Ulleråker, nebo ve východomälarském Tarandu (ibid., 71-77). V těchto případech zřejmě nešlo o hroby, ale o památky určené pro kult a rituály, podle schématu kruhové hroby x pravoúhlé „chrámy“, mohlo tedy jít o oltáře (ibid., 42, 70, 83). Také připouští, že i v mnoha mohylách chybí ústřední hroby, i když se do nich sekundárně pohřbívalo později (ibid., 54-57), a že jejich význam tak mohl být spíše symbolický (ibid., 121). Připomíná také existenci kulových ohrazení hrobů – kruhové ploty a příkopy a také menší dlážděné kamenné kruhy (ibid., 123-125).

A. Kaliff (KALIFF 2007, 73-74, 81-82) souhlasí s „oltární interpretací“ pravoúhlých konstrukcí, kterou navíc spojuje se symbolikou živlu (kruh měl představovat zemi, zatímco čtverec oheň), pro kterou hledá paralely v Indii, ale také v antickém Řecku a Římě. Zároveň ale rozšiřuje tuto interpretaci na všechny „hrobové konstrukce“, mnohé z nich totiž nikdy neobsahovaly lidské ostatky, nebo sem byly ukládány až dodatečně (ibid., 80; srov. též 2001b, 447). Mohyly v severním a středním Švédsku doby římské, stojící často blízko sídlišť a překrývající starší osídlení, nebyly jen hroby výjimečných jedinců, ale také oltáře spojené s kultem mrtvých, jak naznačují i písemné prameny (ibid., 82; srov. ELLIS 1943, 99-111; některé mohyly z DSN měly zploštělý vrchol, který mohl sloužit jako jakési pódium během ceremonií, viz ELLIS 1943, 110-111). Také v Norsku je doloženo uctívání a oběti na mohylách, coby hlavních kultovních místech ještě v 19. stol. CE (KALIFF 2007, 83). Zmiňuje také některé komplexnější struktury, obvykle složené z tzv. „spálené“ nebo „žárové mohyly“ (*burnt cairn, burnt mound, skärvstenhög*, viz [tab. 7:7](#)), což je kamenná sestava se stopami ohně a promíchanou směsí žárem puklých kamenů, popela a někdy i spálených kostí (často lidských i zvířecích), a doprovodných komplexů ohnišť, menších kamenných sestav, jam i staveb (ibid., 103, 106). Podobné útvary jsou známy např. na lokalitách Ringeby, Ekaryd ([tab. 7:4-5](#)), Ullevi, Igelstaberget, Odensala nebo Hulje (většinou z doby železné) a některé by odpovídaly popisu pohanských oltářů *hörgr* (též *harg*), jak se objevují v severských pramenech (ibid., 112-118, 157). Prakticky všechny „hrobové konstrukce“ se stopami ohně mohly sloužit jako místa zápalných obětí (ibid., 103).

Anders Kaliff (ibid., 67-70) vidí v pozadí všech obětních i pohřebních rituálů základní indo-evropské schéma oběti prvotní bytosti a vzniku světa destrukcí jeho těla – pro udržení chodu světa a pro vznik nového života, bylo potřeba obět' nebo zemřelého zcela zničit a rozdělit na základní prvky (srov. KOLNÍK 1979). Šlo tedy o cílenou fragmentarizaci těla, kterou lze ve Skandinávii doložit již od mezolitu, kdy se prováděla ještě čtvrcením, vykost'ováním a drcením kostí, později se ale začalo využívat spalování a oheň se tak stal základním rituálním nástrojem (KALIFF 2007, 70, 84, 87-96). S tím jistě souvisí také zřetelný nedostatek lidských kostí v hrobech doby bronzové i železné,

jejichž množství neodpovídá celkové populaci, ale ani jednotlivým tělům – část kostí z každého mrtvého se zřejmě ukládala jinak, nebo s ní bylo naloženo jiným způsobem, mohly kolovat mezi živými jako „relikvie“ (rozdělení těla mělo napomoci distribuci „moci“, která mohla být s ostatky spojována) nebo mohly být zcela zničeny (ibid., 81, 135-161; srov. BRØNDSTED 1967, 228; HÄRINGE FRISBERG 2005).

V tomto směru je zajímavé, že také v Tišicích (č. 44) byla podle J. Chochola (CHOCHOL 1963) ukládána do hrobů jen část předpokládaného množství ostatků, v některých případech pak prakticky žádné. Na slovenských pohřebištích Očkov, Bešeňov a Ivanka při Dunaji se zase do urny vkládala jen část ostatků a zbytek byl nasypán kolem (NOVOTNÝ 1995, 69-70). Absenci lidských ostatků v hrobech můžeme zaznamenat i na dalších pohřebištích, např. v Kostelci na Hané (č. 16), většinou bývají interpretovány jako kenotafy (tedy symbolické pohřby bez vlastního těla, které nebylo dostupné), nebo jako důsledek postdepozičních procesů a eroze, které tyto ostatky odstranily. Nelze ale vyloučit, že ukládání jen části nebo vůbec žádných ostatků bylo v některých případech úmyslné a souviselo s podobnými představami, jaké uvádí A. Kaliff.

S přihlédnutím k poznatkům o skandinávských pohřebištích a k interpretačnímu posunu, ke kterému zde v posledních letech došlo, je tak patrné, že pohřebiště hrála v náboženských tradicích starých Germánů podstatnou roli. A to nejen v rámci kultu předků, jehož oddělování od ostatních aspektů náboženství může být samo o sobě zavádějící. Nemělo by tedy být chybou, pokud budeme, ne-li všechny hroby, pak alespoň některé „zvláštní“ struktury na pohřebištích (objekty podobné těm z Třebusic, různá žároviště, ustrina apod.), považovat za „oltáře“ a pohřebiště samotná za „svatyně“, či alespoň za „kultovní místa“ podle výše uvedené definice. Tím je samozřejmě nijak nevydělujeme od svého „ne-kultovního“ okolí ani tím neomezujeme jeho případné „utilitární“ funkce coby místa pro „bezpečné“ ukládání lidských ostatků, pro shromažďování, porady a řešení sporů atd. Za doklad „mimohrobových“ aktivit lze považovat poměrně velké množství keramiky, zejména římsko-provinciálního původu, nalezené mimo hrobové celky v Šitbořicích. Podle provedených analýz (VLACH 2010, 188-191) není možné, aby tyto nálezy pocházely z rozrušených hrobů, spíše tak jde o pozůstatky po pohřební hostině nebo jiných činnostech. Další výzkum je komplikován často nedostatečným stavem zachování zejména svrchních vrstev hrobů a hrobových konstrukcí, pro soudobou populaci ale zřejmě bylo mnohem důležitější to, co se odehrávalo na jejich povrchu, než to co bylo uloženo uvnitř.

4.3.2. Vnitřní „uspořádání“ hrobů

Ve staroseverské literatuře je patrná tradice chápající hrob jako obydlí mrtvého (ELLIS 1943, 90-96) a něco podobného naznačuje i ibn Rusta, když o „Rusech“ říká, že „když zemře některý z jejich předních mužů, udělají hrob jako veliký dům a položí jej tam“ (BRØNDSTED

1967, 234). Tato idea je zřejmě reflektována i v některých situacích na skandinávských pohřebištích, kdy byly hrobky a mohyly stavěny nad skutečnými, „profánními“ domy (WIDHOLM 2006, 100, 126; je ale otázkou, jaký je vzájemný vztah těchto případů s těmi, kdy byli mrtví jednoduše uloženi do domů na sídlištích, které však poté nebyly nijak dále upraveny, viz výše, 4.2.2., srov. WIDHOLM 2006, 125). Setkáme se také se „symbolickými“ domy, tedy hrobovými (nebo kultovními) objekty s ohrazením, které napodobují konstrukci běžných domů, známé jako domy typu Broby (KALIFF 2007, 104); jeden takový snad byl objeven také v polských Dolících (WIDHOLM 2006, 128).

S podobnou ideou by snad mohly souviset také hroby s komorovou úpravou, známé také z našeho území, např. z Mušova (č. 27), z Plotiště nad Labem (č. 32), ze Šakvic (č. 43) nebo z Žuráně (č. 52). Je otázkou nakolik bylo vnitřní uspořádání těchto hrobů reflektováno pozdějším obyvatelstvem, přinejmenším v době jejich vzniku ale pracnost jejich vybudování a obvykle bohatá výbava svědčily o velkém významu osoby, která zde byla pohřbena. Vyšší pozice ve společenské hierarchii zřejmě odrážela také vyšší „kultovní“ potenciál a lepší přístup ke kontraintuitivním činitelům (srov. PRICE 2002, 63; STARÝ 2006, 168) u některých z takto pohřbených osob by tak bylo možné uvažovat o jejich případné roli během kultovního jednání. Tato role se může odrážet také v přiložené výbavě, v našem prostředí se však zpravidla neobjevují artefakty charakteristické pro „kultovní“ či „rituální specialisty“, jaké známe např. ze severnějších oblastí, které by tuto roli prozrazovaly (k tomu viz níže, 4.4.1.).

Mezi elitní hroby s komorovou konstrukcí a bohatou výbavou se řadí zejména hroby tzv. lübsowského typu ze starší doby římské. Jde o kostrové hroby často stojící izolovaně od ostatních, někdy i s mohylovým násypem, typické absencí zbraní a naopak bohatě vybavené římsko-provinciálními importy. Z našeho území jsou k nim řazeny hroby z Holubic, Prahy-Bubenče, Strak a Zlivu (DROBERJAR 2002, 22), na Slovensku pak např. Vysoká pri Morave nebo Zohor (pro přehled viz ONDROUCH 1957; srov. KREKOVIČ 1992; NOVOTNÝ 1995, 71-72). Ze starší doby římské známe také bohaté žárové hroby, např. z Mušova (č. 27), z Dobřichova – Pičhory (č. 7), nebo z Řepova, kde se ovšem nenašly ostatky a mohlo tak jít o kenotaf nebo depot (DROBERJAR 2002, 284-285; srov. WALDHAUSER – KOŠNAR 1997, 38-39, 137-139), či z Ohnišťan (ČERNÝ 2011). Je zřejmé, že přinejmenším v tomto období bohatství hrobů nesouviselo s tím, zda byl mrtvý spálen nebo inhumován (srov. DROBERJAR 2011), hroby lübsowského typu by ale mohly vycházet z římských vlivů, kde soudobý ideál bohatého pohřbu zahrnoval uložení mrtvého do země se vším potřebným pro velkolepou hostinu (ELLIS 1943, 9). V mladší době římské představuje pohřby elit zejména kulturní okruh hrobů typu Leuna – Haßleben – Zakrzów (DROBERJAR 2002, 22), v době stěhování národů, kdy zřejmě dochází k výraznější stratifikaci společnosti a tím i hrobové výbavy, pak bohaté hroby z Měcholup (č. 23) a Smolína (č. 39), nebo „knížecí“ hrobky z Cézav u Blučiny (č. 1) a z Žuráně (č. 52).

4.3.2.1. Vykrádání hrobů

S bohatými hroby a jejich výbavou souvisí také jev, který známe zejména z doby stěhování národů a to je vykrádání hrobů. V mnoha případech zřejmě bylo hlavním cílem vlastní obohacení vykradačů, což ale nevylučuje, že se tímto aktem pokoušeli dosáhnout také dalších cílů. Ve staroseverském prostředí měly pohřební mohyly značný právní a ideologický význam pro rodiny těch, kdo v nich byli pohřbeni. Mohyla předka (předků) zajišťuje rodu majetkoprávní nárok na okolní půdu, zároveň je dokladem dědičnosti a genealogické kontinuity. Útok namířený na mohylu a její obsah je tak útokem na nároky a práva mrtvého a jeho rodu (KOZÁK – RATAJOVÁ 2008, 7-12). V ságách je také vloupání se do mohyly, boj s jejím obyvatelům a získání jeho bohatství v podstatě dobrodružným projevem hrdinství (KOZÁK – RATAJOVÁ 2008, 3-4), což naznačuje, že vloupání se do mohyl (alespoň ne do těch „cizích“) nebylo vnímáno jako něco vyložené „špatného“ nebo „odpudivého“. Například v době stěhování národů by tak vykradení staršího pohřebiště nově přichozím kmenem nebo rodem mohlo být chápáno jako symbolický zábor území, na které tímto aktem předchozí obyvatelé ztratili nárok.

Také nelze vyloučit, že cílem vykradačů byly samotné lidské ostatky, které mohly být cíleně poničeny a rozptýleny i v rámci výše zmíněného útoku na práva a nároky rodu mrtvého, ale také mohly být vyzvedávány za účelem jejich použití v rámci kultovních obřadů. Lidským ostatkům bývala přisuzována nadpřirozená moc (srov. GUREVIČ 1996, 96-102; KALIFF 2007, 160-167) a můžeme počítat s tím, že tato moc byla vyhledávána a využívána, jak „cizinci“, tak členy vlastního rodu. V tomto ohledu je také možné, že v době stěhování národů mohly být hroby „vykrádány“ těmi, kdo je sami vybudovali, za účelem vyzvednutí kostí svých předků (nebo alespoň těch nejpodstatnějších částí, tedy hlav), případně i částí výbavy, před odchodem do nových krajů. Z výše uvedených lokalit byla vykradením nejvíce „postižena“ mohyla na Žuráni (č. 52), s početnými vykradenými hroby se ale setkáme také ve Smolíně (č. 39), v Šakvicích (č. 43), nebo na langobardském pohřebišti v Šaraticích, kde v několika hrobech chyběly lebky (STAŇA 1956, 29).

4.3.2.2. Zvláštní přídavky – pryskyřice a medvědí kůže

O některých součástech hrobové výbavy bude ještě řeč níže, v hrobech se ale někdy vyskytují předměty, které bývají spojovány téměř výhradně s pohřebním ritem. Jedním z nich jsou kousky pryskyřice, často přidávané do popelnic na pohřebištích polabského okruhu (známé ovšem i z jiných lokalit, z jiných období i jinak umístěné). Jejich účel dosud nebyl vyjasněn, ale stopy lidského zásahu, jako různé záseky, otisky, nebo stopy krájení zřejmě vylučují náhodný vznik z hořící hranice, uvažuje se tak spíše o nějakém „kultovním významu“. Hořící pryskyřici se mohly vykuřovat urny před vložením ostatků, mohla být vkládána do úst mrtvého nebo používána pro

jejich „zapečetění“, případně mohla být využita při balzamování nebo přípravě těla před pohřbem (srov. VLACH 2010, 182-183; ZEMAN 1961, 177, 270-272). V tomto směru by snad mohlo být inspirativní nezdůrazňovat příliš pohřební a „kultovní“ kontext a zaměřit se také na to, jaké mohla mít pryskyřice využití v běžném životě, např. v dobové medicíně (srov. PEŠKAŘ – LUDIKOVSKÝ 1978, 72-75). Kusy pryskyřice se našly např. na pohřebištích v Kostelci na Hané (č. 16), v Dobřichově (č. 7 i 8), v Modřicích (č. 25), v Třebusicích (č. 45), v Šitbořicích i jinde (VLACH 2010, 182-183).

V některých, obvykle bohatších bojovnických hrobech se také nacházely medvědí drápy, které zřejmě pocházely (ve většině případů) z medvědíků kožešin, na kterých byl mrtvý položen (srov. BURDYCHOVÁ 1998, 33; DROBERJAR 2002, 177). U nás se medvědí drápy našly např. v knížecí hrobce v Mušově (č. 27) a také v některých hrobech v Dobřichově – Pičhoře (č. 7) a Tišicích (č. 44). V zahraničí jsou medvědí drápy známé také z Altenbaumu, Harsefeldu nebo Neu Plötzin (BURDYCHOVÁ 1998, 33), našly se také v jedné z mohyl ve Staré Uppsale (SJÖBERG 2000, 17) a objevují se i na anglo-saských pohřebištích v Británii, kde byly mnohé z kožešin zřejmě importy z kontinentální Evropy (BOND 1996). V současnosti se nedá říci, že by medvědí kožešiny v hrobech nějak souvisely s kultem. Jejich přítomnost právě v bojovnických hrobech by mohla naznačovat souvislost s elitními válečnickými družinami, podobnými severským berserkům (*berserkir*), jejichž praktiky zřejmě zahrnovaly rituální napodobování medvědů a odívání medvědíků kožešin (viz PRICE 2002, 366-378). Spíše ale představovaly jen luxusní výbavu germánských elit, nanejvýš symbolicky odkazující na medvěda, jako na silné a nebezpečné zvíře, jehož ulovení je „hrdinským“ výkonem.

4.3.3. Zvířecí pohřby na pohřebištích

Na pohřebištích se kromě jednotlivých zvířecích kostí z přiložených nebo zkonsumovaných pokrmů nachází také celé kostry v anatomické poloze, které zde zřejmě byly záměrně „pohřbeny“. Časté jsou zejména kostry koní, méně pak psů, většina pochází z langobardských kostrových pohřebišť z DSN. Koňské hroby se našly v Šakvicích (č. 43, tab. 8:1-2), na Žuráni (č. 52), na pohřebišti v Čelákovících-Záluží (DROBERJAR 2002, 41-44; tab. 8:3), v Čejkovicích (ibid., 41), v Praze-Lysolajích (ibid., 263), v Holubicích na Vyškovsku (ibid., 77) a ve Veliké Vsi (ibid., 358), v Kamýku u Velkých Přílep pak byl objeven zvláštní ženský hrob vydlážděný břidlicovými deskami, na jehož dně ležely dvě kostry koní nohama proti sobě (ibid., 115); někteří z těchto koní byli pohřbeni i s postrojem. Nejstarší nálezy psích kostí jsou hlášeny z pohřebiště ze starší doby římské v Tišicích (č. 44) (CHOCHOL 1963, 457), zde je ale obtížné určit, zda skutečně šlo o psy „hrob“. Na druhou stranu je možné, že se psi objevovali i na jiných žárových pohřebištích DŘ, kde však jejich kosti nebylo možné rozpoznat. „Skutečné“ pohřby psů pak známe až z Plotiště nad Labem (č. 32, tab. 8:4) a později např. ze Šakvic (č. 43). V Konobřích na Mostecku pak ležela kostra psa u nohou

(zřejmě) langobardského bojovníka (DROBERJAR 2002, 131). Velmi zvláštní hrob pochází z Offenbachu am Main - Rumpenheim, kde byl pes spálen a samostatně pohřben spolu se dvěma hliněnými figurkami psa (tab. 8:5-6; MAKIEWICZ 1994, 166-167). Koně i psi se v hrobech z DSN objevují také v anglo-saské Británii, kde bývají často spáleni, takže se hůře určuje zda šlo o celá těla, nebo jen části (BOND 1996; SHENK 2002), a ve Skandinávii, kde se zejména v bohatých lodních hrobech objevují také společně s dravci (GRÄSLUND 2004; SHENK 2002).

O možných významech koní a psů pro staré Germány již bylo pojednáno výše, tam kde se v hrobě objevují po boku lidské kostry tak můžeme, vedle běžných interpretací, že se jednalo o věrného společníka nebo symbol společenského postavení (srov. GRÄSLUND 2004, 167; SHENK 2002, 82), uvažovat také o roli psa a koně coby obětního zvířete nebo průvodce/dopravního prostředku na cestě do podsvětí (srov. GRÄSLUND 2004, 173; SHENK 2002, 76-77), u psů navíc mohla hrát roli i jejich funkce strážce a hlídače. Úplně vyloučit nelze ani možnost, že se jednalo jen o další „milodary“, kterých se po smrti majitele také neměl dotknout už nikdo jiný, či součást pohřební hostiny. Podle jedné epizody ze severských ság se mrtvý každou noc probouzí a sní některé ze zvířat uložených v jeho hrobě, včetně sokola, psa i koně (KOZÁK – RATAJOVÁ 2008, 23-24; SHENK 2002, 78-80), zde se ale zřejmě jedná o poměrně pozdní tradici.

O něco složitější zřejmě bude interpretace samostatných hrobů zvířat bez zjištěné přítomnosti lidské kostry. V tomto případě by průvodce do podsvětí zřejmě neměl koho doprovázet, pokud ovšem nešlo o kenotaf nebo pokud hrob nesouvisel ještě s nějakým jiným ve svém okolí. Jinak by také mohlo jít o nějaké mimořádně nadané nebo obětované zvíře, které bylo následně z úcty pohřbeno podobným způsobem, jako by šlo o lidského člena dané komunity. Určitě ale nemůžeme počítat s tím, že by jediná interpretace nebo hypotéza vysvětlila všechny podobné případy.

4.4. Mobiliář v „kultovním“ kontextu

O kultovních předmětech se často hovoří v případech předmětů „neutilitárního“ charakteru, tedy u předmětů u nichž nejsme schopni určit nějakou zjevnou praktickou funkci (např. „svícnovité“ předměty z Žuráně, viz č. 52), nebo u nichž je tato funkce „zastíněna“ bohatou výzdobou a kvalitou zpracování, nebo naopak omezena výběrem neobvyklé formy nebo materiálu. Takovéto předměty nepochybně poutají naši pozornost a pravděpodobně poutaly i pozornost těch, kdo je používali, to ale přímo nedokazuje, ani neindikuje jejich případnou kultovní funkci. Bohatá výzdoba a drahý materiál indikují nanejvýš, že jde o luxusnější zboží určené elitám. Pokud je navíc použitou výzdobou, formou a materiálem omezena funkčnost předmětu, můžeme soudit, že má spíše symbolickou a komunikativní funkci nebo význam. Kombinací obou těchto faktorů získáme

luxusní předmět se symbolickým významem, ale stále se ještě nejedná o předmět „kultovní“. „Kultovnost“ předmětu je dána až kontextem, který jej nějakým způsobem asociuje s kontraintuitivními činiteli a jejich autoritou. Vzhledem k jistému splývání (či spíše nerozlišování) konceptů „světské“ a „posvátné/božské/nadpřirozené“ moci u starých Germánů (respektive archaických kultur obecně) lze do jisté míry očekávat, že luxusní symbolické předměty budou disponovat větším „kultovním“ potenciálem. Kultovní funkci nebo význam jim ale nemůžeme přisuzovat automaticky a přitom na druhou stranu vylučovat předměty, které těmito vlastnostmi nedisponují.

Colin Renfrew (RENFREW 1994b, 51-52; srov. viz výše, 2.3.) sice předpokládá používání „pozornost přitahujících prostředků“ (*attention focusing device*) v kultovním kontextu. Jak ale poukázal Jesper Sørensen (SØRENSEN 2007, 63-64; srov. viz výše, 4.1.), kultovní kontext využívá kombinaci profánních a náboženských konceptů, které samy o sobě kombinují intuitivní a kontraintuitivní vlastnosti k dosažení lepší zapamatovatelnosti, ono „přitahování pozornosti“ se tak může odehrávat i jen ve sféře konceptuálních domén, aniž by se projevilo „fyzicky“, tedy ve smyslu vnímané reality. Je také na místě zmínit, že pojem „kultovní předměty“ nemusí označovat pouze předměty aktivně používané v průběhu kultovního jednání, ale i ty, jimž je v náboženském kontextu přisuzována nějaká inherentní moc (např. různé „amulety“, jejichž nošení nemusí být předmětem ritualizovaného chování, ale lze jej považovat za „nábožensky motivované“, tedy „kultovní“, jednání).

4.4.1. „Kultovní“ předměty severní Evropy

V germánském prostředí je známa řada předmětů, které bývají dávány do souvislosti s kultem, počínaje dřevěnými „idoly“ z mokřadních lokalit, jako Broddenbjerg, Foerlev Nymølle, Aukamper u Braaku nebo Oberdorla (BEHM-BLANCKE et al. 2003, 89-97, fototafel 44-45; MÜLLER-WILLE 1999, 25-28) a později také kovovými figurkami ze Skandinávie, jako „Frey“ z Rällinge, „Thor“ z Eyralandu (PRICE 2006, 179-180) nebo nověji „Odin“ z Lejre.⁷⁹ Identifikace těchto figur je ovšem obtížná, ne-li nemožná, a i když je pravděpodobné, že mají zobrazovat „kontraintuitivní činitele“, jejich ztotožňování s konkrétními božstvy ze severské mytologie nemá většinou žádný pevný základ. V řadě případů se tak kromě mytologických bytostí může jednat také o postavy předků, hrdinů nebo legendárních králů (srov. PRICE 2006). Příliš nápomocný nám zde není ani ibn Fadlan (viz BRØNDSTED 1967, 204), který popisuje oběti „ruského“ velmože před kulevými figurami, které oslovuje „Můj pane“, což sice vypovídá o jejich „nadlidskosti“ nebo sociálně-ontologické nadřazenosti, ale ne o jejich identitě.

Figurální zobrazení humanoidních postav nebývá v germánském a severském umění časté, proto zřejmě přitahuje tolik pozornosti. S kultovní funkcí bývají spojovány např. tzv. *guldgubbar*

⁷⁹ Viz <<http://www.roskildemuseum.dk/vores-viden/oldtid/odin-fra-lejre/odin-from-lejre.aspx>> (12. 2. 2013).

(doslova „zlatí dědci“ nebo „mužiči“), což jsou figurální zobrazení jedné nebo více postav (vzácně i zvířat) na drobných plátcích z tenkého zlatého plechu (viz tab. 9:3), většinou z doby vendelské (ca. 500-800 CE). I tyto postavy bývají někdy interpretovány jako božstva a *guldgubbar* jako „chrámové peníze“ nebo votivní obětiny (KJÆRUM – OLSEN 1990, 142; PAGE 2007, 9), některé ale zřejmě zobrazují prosté smrtelníky a uvažuje se o jejich spíše sociálně-právní funkci (která ovšem nevylučuje náboženské konotace; viz RATKE – SIMEK 2006; srov. ELLIS DAVIDSON 1967, 95; táž 1988, 121). Podobně problematické jsou také drobné stříbrné závěsky zpodobňující ženy, často interpretované jako valkyry, jen na základě toho, že pár z nich drží picí roh (PRICE 2006, 180). S bohy, zejména s Odinem, bývají ztotožňovány také postavy na zlatých brakteátech (viz tab. 9:1-2), rozšířených v severní Evropě především v 5. - 7. stol. CE. Scény z brakteátů ale nemusí zobrazovat konkrétní bohy nebo mýty, protože jejich ikonografie je jasně inspirovaná římskými mincemi a medailony (které byly často přetaveny právě pro výrobu brakteátů).⁸⁰ Spíše tak šlo především o insignie moci a bohatství a šperky, i když zároveň mohly sloužit také jako ochranné amulety, zvláště pokud obsahovaly také různé „magické“ značky nebo „nesmyslné“ (magické?) runové nápisy (ELLIS DAVIDSON 1967, 93-94; KJÆRUM – OLSEN 1990, 9, 148-150; PODOLINSKÁ 2004).

Asi nejznámějšími severskými „kultovními“ předměty jsou zlaté rohy z Gallehus (tab. 9:4-6), nalezené v letech 1639 a 1734, ovšem v roce 1802 ukradené a roztavené. Známe jen tedy z nepříliš přesných kreseb, podle kterých vzniklo také několik moderních replik. Vnitřní hladká vrstva rohů byla z elektronu, zatímco vnější zdobená z čistého zlata a svým tvarem připomínají spíše importované zahnuté skleněné rohy, než picí rohy z rohoviny, které jsou navíc pokroucené. U ústí kratšího rohu byl vyryt nápis ve starším futharku, který bývá překládán jako „Já Leagest syn Holtův (nebo z Holtu) jsem vyrobil tento roh“ (srov. PIROCHTA 2005, 60-64). Na povrchu obou rohů pak najdeme panely s figurální výzdobou zobrazující různé scény a motivy, jejichž výklad ale zůstává nejasný. Pravděpodobně sloužily jako picí rohy, ale mohly být používány i během kultovních obřadů (k tomu viz níže, 4.4.2.), i zde ale můžeme mluvit také o demonstraci moci a bohatství jejich majitele (KJÆRUM – OLSEN 1990, 152-155).

⁸⁰ A. Kaliff a O. Sundqvist (KALIFF – SUNDQVIST 2004) se domnívají, že brakteáty typu C (rané 5. stol. CE), zobrazující humanoidní postavu nebo jen její hlavu nad čtyřnohým zvířetem a někdy také letícího ptáka, tradičně interpretované jako Odin, Sleipnir a některý z Odinových havranů, mohly být inspirovány mithraismem v důsledku intenzivních kontaktů a „kulturních výměn“ podél rýnského limitu. Kult Mithry a Odina měly mít řadu společných prvků, jako organizaci do úzce svázaných, „tajných“, bratrstev s důrazem na soudržnost, loajalitu a oddanost svému vůdci nebo vnímání Mithry i Odina jako „spasitele“ duše zemřelého. Germánští federáti a jednotlivci sloužící v římské armádě tak mohli převzít některé prvky mithraistické ideologie a ikonografie a přenést je na území barbarika. Scéna z brakteátů typu C, kde má čtyřnohé zvíře v dolní části často na hlavě jakési „rohy“, tak má být stylizovanou napodobeninou mithraistické tauroktonie (oběť býka), pouze s Odinem místo Mithry. S. Fischer (FISCHER 2005, 99-102, 147-148) tuto hypotézu odmítá vzhledem k úpadku mithraismu, který započal již ve 3. stol., i vzhledem k obtížné srozumitelnosti mithraistické „kosmické doktríny“ pro samotné Římany, která musela být Germánskému prostředí o to vzdálenější. Pokud tedy germánští veteráni něco napodobovali a importovali do barbarika, byla to spíše římská ideologie imperialismu (srov. FISCHER 2005, 147). K ikonografii těchto brakteátů je také možno dodat, že zobrazené zvíře má poměrně dlouhý krk a i přes silnou stylizaci se podobá více koni nebo vysoké, než skotu. Co se lidských postav a hlav týče, nemáme žádnou indicii, podle které bychom je mohli identifikovat jako Odina, Mithru nebo kteroukoliv jinou postavu, stejně dobře se může jednat o germánské krále.

Ukázkou předmětů, které můžeme poměrně spolehlivě spojit s kultovním jednáním i s konkrétními „kultovními specialisty“, jak je známe z literárních pramenů, jsou severská „žezla“ a hole zvané *völur*, *gandr* nebo *seiðstafr*. Od názvu těchto holí je odvozen také severským termín pro vědmu (*völva*), objevuje se ale již jako součást jmen starogermánských věštkyň v antických pramenech (Waluborga, Ganna, Gambara; viz STARÝ 2006, 170). Z celé Skandinávie je nyní známo přibližně 40 tyčovitých předmětů (viz tab. 10:1), které lze interpretovat jako žezla či hole severských věštkyň (ve Švédsku např. v Birce a Klintě). Původně byly tyto předměty často interpretovány jako rožně nebo měrné hole, případně byly srovnávány se „standartou“ ze Sutton Hoo, některé menší pak byly považovány za rukojeti bičů nebo skutečná žezla. Naprostá většina pochází z hrobů vysoce postavených žen (jen 4 jsou z mužských hrobů, 6 pochází z nejasných nálezových okolností), koncentrovaných zejména v západním Norsku, z 8. - 10. stol. CE. Většinou jde o železné hole, které jsou na hlavici nebo v horní části opatřeny různými, často zdobenými vývalky, knoflíky, miniaturními aplikami nebo „košovitou“ konstrukcí. V dánském Fyrkatu a Hemdrupu a norském Osebergu se dochovalo také pár dřevěných vyřezávaných holí, které jsou interpretovány podobně (podrobněji i s katalogem viz PRICE 2002, 175-204). V hrobech, kde se tyto hole našly, se také vyskytovaly další předměty, které by mohly souviset s kultovním jednáním, jako narkotika a různé závěsky a „amulety“ (viz níže). Vyobrazení holí tohoto typu známe také z tzv. kruhových amuletů. Většinou mají podobu stříbrného drátu, na jednom konci svinutém do smyčky, na kterém byly zavěšené různé další závěsky – často Thorova kladiva, miniaturní zbraně, srpy, ocílky apod., a v 5 případech také (snad) miniaturní hole (PRICE 2002, 203-204).

Za ukázkový „hrob vědmy“ je považován hrob č. 4 ve Fyrkatu (tab. 10:2; podrobný popis viz PRICE 2002, 149-157), kde byla na voze pohřbena žena (v době vikinské zřejmě vysoce postavené ženy cestovaly do podsvětí na voze, ne na koni), oděná zřejmě jen do spodní košile nebo rubáše (bez spínadel), ovšem zdobeného zlatým brokátem, na prstech nohou měla dva stříbrné prsteny (uvažuje se tedy, že byla pohřbena bosá, nebo v sandálech), po boku jí ležela bronzová miska s blíže neurčenými bobulemi a měděná miska, snad s nějakou masťou, u hlavy pak opotřebovaná pozlacená „dózovitá spona“ (*box-brooch*). V klíně se nacházel nůž s pochvou, brousek a několik drobných předmětů (interpretovaných jako šperky nebo amulety): různé závěsky, korálky, jehlice a stříbrný závěsek v podobě křesla (také předmět spojovaný především s vědmami), všechny tyto předměty byly původně zřejmě zavěšené na opasku, který ale sám neměl kovové části (přezky, nákončí), které by se dochovaly, podobné opasky jsou ale zdokumentovány u sámských *noaidi* (čarodějů), v okolí se našlo také několik set semínek konopí, původně snad uložených do koženého měšce. U nohou mrtvé se nacházela truhlice s cínovým kováním a složitým zámkem, který byl v době pohřbu zamknut, uvnitř byly složené oděvy vysoké kvality se zlatými a stříbrnými vlákny, železný hák, nůžky, brousek a hliněný přeslen, u truhlice ležela také dolní čelist selete a sovi

vývržky. Podél boku ležel metr dlouhý tordovaný železný rožeň a nedochovaná úzká dřevěná hůl, v blíže neurčené pozici pak ležely také dva nezdobené picí rohy a, patrně opřené o truhlici, také zkorodované zbytky hole, kterou N. Price interpretoval jako *völr* (PRICE 2002, 156, 185-186). U jižního okraje hrobu se také našly dvě jamky po kůlech, které mohly hrob označovat a kousek dál také kamenné ohniště, které ovšem mohlo být mnohem starší. Zajímavé je, že ze všech hrobů ve Fyrkat byl tento nejbohatší a že mnohé předměty ukazují na kontakty s Gotlandem a východním Pobaltím (PRICE 2002, 157).

O kultovní funkci se často uvažuje u předmětů, které jsou opatřeny runovým nápisem, zejména pokud pochází ze staršího období, kdy jsou tyto nápisy vzácné a kdy byla znalost *futharku* záležitostí pouze nemnoha privilegovaných jedinců. Nejstarší runové nápisy (z 2. - 4. stol. CE) pochází převážně z jižní Skandinávie a severního Německa (např. z mokřadních depotů v Illerup a Vimose) a většinou jde o osobní jména. Tato jména mohla patřit majiteli nebo výrobcí předmětů na kterých byla vyryta, v případě některých nápisů na hrotech kopí ale může jít přímo o jména těchto zbraní nebo o jejich vlastnosti, které měly být tímto posíleny (např. *gaois* - „vyjící“ - na kopí z Mosu, *ranja* - „pronikavý“ - na kopí z Dahmsdorfu, *raunijaR* - „zkoušeč“ na kopí z Øvre Stabu, *tilarids* - „napadající, ten, kdo sleduje cíl“ - na kopí z Kovelu atd., viz FISCHER 2005, 60-61; pro přehled runových nápisů a jejich možných výkladů viz LOOIJENGA 1997; PIROCHTA 2005). Teprve ve 4. a 5. stol. CE vznikají celé věty a fráze, které ale zároveň začínají využívat metafory a aliterace, prvky běžné v mluvené poezii, a jejich význam bývá někdy hůře postižitelný (FISCHER 2005, 61-62).

Zajímavý nápis najdeme na násadě kopí z Kragehul: M◀MRIIFΛFΞNXIΞFIFΞMNHFHFI↑MXFXFXFI-
 †NXf... – *ekerilazasugisalasmuhaitegagagaginuga...*, nápis ještě pokračoval několika runami, které se nezachovaly. Výklady tohoto nápisu se různí (viz LOOIJENGA 1997, 89-90; PIROCHTA 2005, 70-71), ale počáteční *ek erilaz* - „já, *erilaz*“ obsahuje termín *erilaR*, který se opakovaně objevuje na nejrozličnějších předmětech i runových kamenech a bývá interpretován jako titul nebo označení osoby ve významném postavení, zřejmě s privilegovaným přístupem k „nadpřirozenu“ skrze tajné vědění (FISCHER 2005, 130-131). *ErilaR* tak bývá překládáno také jako kouzelník, čaroděj, znalec run, může ale souviset také s tituly *eorl* nebo *jarl* („kníže, velmož“) nebo s názvem kmene Herulů, které ovšem mohly původně odkazovat právě na tyto „kultovní“ funkce. Koncové *ga ga ga* pak bývá vykládáno jako opakování magické runy „dávám štěstí“ nebo „dávám ochranu“, případně onomatopoické „křičím hlasitě“ (viz PIROCHTA 2005, 70, 216-218). Podobný nápis se nachází také na kostěném „amuletu“ z Lindholmu: M◀MRIIFΛFYHFPINFXFYHF↑M◀F:FFFFFFFFFYFY↑↑↑?
 BMM↑↑↑:FIN (psáno zprava doleva) – *ekerilazsawilagazhateka:aaaaaaaazzznnn?bmuttt:alu* (LOOIJENGA 1997, 90-91; PIROCHTA 2005, 57-59). Nápis opět začíná slovy „já, *erilaR*“ a pokračuje „nazývaný *Sawilagaz*“ (překládáno jako „lživý“ nebo „slunečný“), druhý řádek pak

obsahuje podivné seskupení run, často interpretované jako zápis magické formule s možným číselným významem (viz *ibid.*), a koncové *alu*, které se často objevuje zejména na brakteátech a bývá chápáno jako magické slovo či požehnání (LOOIJENGA 1997, 26, 84; SHARPE 1977, 52). *Alu* je někdy spojováno s pivem (*ale*, *öl*) a jeho předpokládanou rolí v rituálech (a snad také jeho „intoxikačními vlastnostmi“), případně je vykládáno jako „vyhýbat se“, „chránit“, „zabraňovat“, „kouzlit“ nebo „běsnit“ (PIROCHTA 2005, 55-57).

U řady předmětů s runovými nápisy tak zřejmě můžeme očekávat, že jim byla připisována nějaká magická moc nebo apotropaická funkce, zda ale byly aktivně používány v rámci kultovního jednání, nebo takové jednání přímo vyvolávaly či podmiňovaly většinou nemůžeme s jistotou určit. Delší nápisy, které zřetelně vyjadřují úmysl autora, že se jedná o kletbu či uaklínadlo známe spíše až ze středověku, např. na runových holích z Bryggenu.⁸¹ Podle některých badatelů byly již od svého vzniku runy spojeny s náboženstvím a kultovními praktikami (BRØNDSTED 1967, 149-151; SHARPE 1977), jiní ale zdůrazňují, že šlo primárně o komunikační nástroj, vzniklý v reakci na vliv římské říše (FISCHER 2005; POHL 2004, 84-85). S runami bývají také srovnávány některé (ozdobné) značky a symboly na různých artefaktech, které známe i z našeho prostředí, např. na kopí z Mušova (č. 27, *tab. 10:8*) (DROBERJAR 2002, 133-134, 191; PEŠKA 1991, 34, 43). Podobné značky ale se vznikem ani významem run nijak nesouvisí (srov. PIROCHTA 2005, 218) a jediné co mohou mít s runami společného, je případná „magická“ nebo „apotropaická“ funkce, která jim mohla být prisuzována.

4.4.2. „Kultovní“ předměty na našem území

V našem prostředí doby římské a doby stěhování národů se nesetkáme s podobně honosnými předměty domácí produkce, jako jsou severské brakteáty nebo rohy z Gallehus. Setkáme se ale s jejich „předchůdci“, římsko-provinciálními importy, které měly pro germánské elity patrně podobný význam. Luxusní římské zboží představovalo největší materiální hodnotu, jakou mohl germánský velmož získat, ať obchodem, nebo válkou. Jeho přítomnost je také hlavním rozpoznávacím znakem „bohatých“ hrobů (srov. DROBERJAR 2002, 22; týž 2011), v jejichž kontextu se také objevuje v největší míře (to platí i např. pro Dánsko, kde se v DŘ římsko-provinciální importy objevují prakticky jen v hrobech, které svou bohatostí předčí většinu soudobých mokřadních depotů, viz HEDEAGER 1992, 67-70, 80-81). Hromadění římského zboží, snad spojené i s jinými formami romanizace, se zřejmě stalo hlavním způsobem, jak demonstrovat moc v germánské společnosti, což nepochybně zahrnovalo jejich používání v nejrůznějších ceremoniích (FISCHER 2005, 75-76; srov. ELLIS 1943, 9). Nejlepší příležitostí pro takovou „sebereprezentaci“ pak mohly být společné hostiny a pitky v rámci různých společenských i náboženských obřadů. Římské picí servis (soupravy cedníků a naběraček, skleněné poháry, vědra atd.) a snad také jídelní soupravy (misky a

⁸¹ Viz <<http://www.nb.no/baser/runer/eindex.html>> (12. 2. 2013).

talíře z terry sigillaty, kovové pánve a misky, mortária, atd.) tak mohly být, alespoň u elit, tím hlavním „rituálním“ náčiním. Takové soupravy se nacházely v bohatých hrobkách v Cézavách u Blučiny (č. 1), v Mušově (č. 27) a původně asi i na Žuráni (č. 52), nebo v bohatších hrobech na větších pohřebištích jako v Dobřichově (č. 7), Třebusicích (č. 45) i jinde.

K těmto můžeme přiřadit také picí rohy, které bývají spíše domácí produkce a objevují se i v méně bohatých hrobech (a to i ženských, např. v Tišicích (č. 44), viz CHOCHOL 1963), sloužily ale stejnému účelu (pro přehled nálezů picích rohů ve střední Evropě viz SVOBODOVÁ 2008). Kromě samotných nádob měl na společenský a patrně i náboženský život starých Germánů podstatný vliv také další římský import – samotný alkohol. O tom že se Germáni rádi opíjeli pivem nebo vínem, které kupovali od Římanů se zmiňuje i Tacitus (Tac., *Germ.* 22-23), původně ovšem byla produkce alkoholu omezená nadbytkem úrody a intoxikace byla spíše jakousi „prémií“ než běžným jevem. S přístupem k římskému trhu s vínem se, přinejmenším pro malou část populace, otevřela možnost, provádět podobné ceremonie třeba i každý den, což muselo mít na společnost určitý dopad (FISCHER 2005, 79). Jak přesně a zda vůbec podobné picí rituály souvisely s náboženskými představami starých Germánů se můžeme jen domýšlet, pozdější představy posmrtného života elit jako nekončící hostiny ve Valhalle a převaha hrobových nálezů (viz také KALIFF 2007, 71-72; LASER 1989) mohou souviset s potřebou demonstrovat sociální postavení jedince i v posmrtném životě.

Jako „amulety“ bývají někdy označovány některé šperky a závěsky (srov. VÍCHOVÁ 2004, 43-44), obvykle ty „netypické“. Je ale třeba počítat s tím, že hranice mezi „profánním“ šperkem a „magickým“ amuletem (pokud nějaká existuje) je dána kulturní tradicí a individuálními představami a je tudíž „archeologicky“ nezachytitelná. Nelze se spoléhat na to, že pouze šperky „neobvyklé“, extrémně honosné nebo naopak nepřiliš ozdobné (z parohu, ze zubů apod.) byly právě ty, jejichž hlavní funkcí bylo něco jiného než dekorace. Jmenovat zde můžeme např. prizmatické jehlancovité závěsky z parohoviny zdobené rytými očky, které bývají srovnávány s římskými amulety v podobě Herkulova kyje a na základě toho spojovány s kultem Donara. Samo ztotožňování Donara s Herkulem je ovšem dost problematické (viz výše) a podobnost prizmatických závěsků a římských Herkulových kyjů není příliš velká. Zajímavější by mohla být rytá oka na těchto závěscích, s jejichž obdobou se můžeme setkat také na hrotech kopí nebo na hřebenech a tzv. hracích kostkách (srov. tab. 10:7-8; DROBERJAR 2002, 84, 93, 133, 377). Jde o jednoduchý dekorativní motiv, poměrně běžný na kostěné a parohové industrii, který by ovšem také mohl představovat ochranný symbol oka, v pozdějším folklóru chránící před uhranutím a zlým pohledem (viz HOLE 1977, 127-129).

Předchůdci severských brakteátů byly římské mince, upravené do podoby závěsků provrtáním otvoru, např. v Plotišti nad Labem (č. 32) nebo Kostelci na Hané (č. 16), později také přidáním ouška (viz DROBERJAR 2002, 378). Jako závěsek patrně sloužil také provrtaný úlomek

terry sigillaty nalezený v Nebovidech (č. 28) a provrtané mušle rodu *Cypraea* nalezené v hrobech z Žiželic a Čáčova (VÍCHOVÁ 2004, 43) nebo lastura z Vážan (č. 49). Znamé jsou také závěsky vyrobené z provrtaných zubů medvěda, např. v hrobě dívky z Hradenína (DROBERJAR 2002, 85) a snad také z Olomouce – Neředína (VÍCHOVÁ 2004, 44), nebo kance, např. v Nebovidech (č. 28). Za amulety bývají pokládány také tzv. kapslovité závěsky (běžné hl. ve starší DŘ), spojované se schránkami římsko-provinciálního původu označovaných jako "bullae", které mohly uvnitř uchovávat další drobné předměty. Známe exempláře z Dobřichova – Třebické (č. 7) a Třebusic (č. 45) a dva zlaté z Mušova (č. 27), 7 dalších je hlášeno z Čáčova (VÍCHOVÁ 2004, 43). Můžeme také zmínit vědéřkovité závěsky, které svým tvarem napodobují skutečná vědra v miniaturním provedení, např. z Kostelce na Hané (č. 16) nebo z Třebusic (č. 45) (pro přehled různých druhů závěsků viz DROBERJAR 2002, 377-378; tab. 10:7).

Mezi závěsky s předpokládaným „magickým“ významem můžeme zařadit také chalcedonové perly, známé z meče z Cézav u Blučiny (č. 1, tab. 10:9) nebo z ženského hrobu v Měcholupech (č. 23). Chalcedonový kotoučovitý závěsek z Blučiny bývá považován za magický amulet, asi íránského původu, rozšířený ve střední Evropě za panství Hunů v 5. stol., u Germánů se ale takové závěsky udržely až do 7. stol. (TIHELKA 1963, 487-488, 494). Potenciální magickou/kultovní funkci však můžeme přisuzovat nejen závěskům, ale i všem ostatním druhům šperků a ozdob, jako perlám z náhrdelníků, náušnicím (objevují se vzácně, např. v Třebusicích (č. 45)), sponám (na těch se objevují také runové nápisy, např. spony z Meldorfu a Nordendorfu, viz LOOIJENGA 1997, 144-145; PIROCHTA 2005, 25), prstenům a zejména kruhovému šperku obecně. Nákrčníky a náramky zřejmě měly (podobně jako u Keltů) značnou váhu pokud šlo o vyjádření sociálního postavení nositele a mohly hrát důležitou roli i v kultu (viz výše; některé také mohly nést runové nápisy, jako nákrčník z Pietroassy, viz PIROCHTA 2005, 130), kromě libenických nákrčníků můžeme zmínit zlatý náramek z Cézav u Blučiny (č. 1) nebo bronzový nákrčník a náramky z Kostelce na Hané (č. 16). Spojovat magickou nebo kultovní funkci nebo význam výhradně s konkrétními typy artefaktů ale asi nejde, analýzy severských depotů např. ukazují, že největší význam byl spojován spíše se zlatem obecně, než se specifickými artefakty (FISCHER 2005, 156-157).

Za zmínku ještě stojí figurální plastiky, v našem prostředí většinou hliněné, které můžeme rozdělit na antropomorfní a zoomorfní. Z antropomorfních lze jmenovat hliněnou lidskou hlavičku z Nebovid (č. 28), terakotovou hlavičku muže v přilbě (snad ohbí kolínkovitého ucha) z pece z Uherského Brodu (DROBERJAR 2002, 349-350; PAVELČÍK 1976), hliněný závěsek nebo aplikace v podobě figurky s hlavičkou z Blučiny – Spodních Kolberků (č. 2, tab. 10:6) nebo novější nález maskovité plastiky z Hrubé Vrbky (ŽUGA – VACHŮTOVÁ – ZEMAN 2011, 223). Zoomorfní plastiky se našly např. v Drnovicích (č. 9) nebo v Dobřichově – Třebické (č. 8, tab. 10:5), zvířecí hlavičky se zátkovitým ukončením známe např. z Hrubčic, Lednice a z Prosiměřic (tab. 10:3;

PEŠKAŘ 1962), ze Slavkova (č. 38, tab. 10:4) pak pochází zvláštní plastika kachny upevněná ke dnu nádoby. Podle O. Šeda (ŠEDO 2003, 381-383) mohla souviset s „posvátnou“ úlohou vodních ptáků a zmiňuje obětní či "sakrační" roli hus u Řeků, Římanů a v předřímské Británii, nebo také kultovní areál v Otálačce, kde se na vyhrazeném místě nalézaly také kosti údajně obětovaných kachen a čírek. U keramických nádob se zoomorfními prvky se uvažuje o jejich používání v kultu (známé jsou např. nádobky ve tvaru prasete z „obětní šachty“ v Greußen, viz BEHM-BLANCKE – DUŠEK – LETTMANN 2003, 77-83), případně že se jedná o hračky, v tomto konkrétním případě se pak uvažuje o přežívání tradic z halštatského období s vazbou na prostředí lidu popelnicových polí. Ptáci obecně snad měli být symbolickými prostředníky mezi bohy a lidmi, průvodci duší do záhrobí a symboly slunce. Spojení plastiky vodního ptáka s omfalem a případně i výzdobou v podobě kříže, která byla u těchto misek často používána a která může být chápána jako sluneční symbolika, by mohlo naznačovat využití v kultu spojeném s uctívání slunce (ŠEDO 2003, 383). Obecný přehled figurálních motivů na germánské keramice v Evropě zpracovala E. Bugajová (BUGAJ 1999).

U mobiliáře může být obecně velmi obtížné určit, do jaké míry mohly být konkrétní artefakty využívány pro kultovní praktiky a to především proto, že jejich nálezový kontext může mít jen velmi málo společného s kontextem v jakém byly používány během každodenního života. To se týká zejména předmětů nacházených v hrobech jako součást „výbavy“ mrtvého. V takovém případě můžeme nanejvýš usuzovat, že přidané předměty měly pro dotyčného nějaký podstatný význam, nebo že s ním byly silně asociovány. O tom jak a k čemu byly používány za jeho života ale z hrobového nálezu mnoho říct nelze.

5. Závěr

Tuto práci je třeba chápat spíše jako obecný přehled možných archeologických dokladů nábožensky motivovaného jednání u starých Germánů na našem území, než jako jejich úplný výpis. Jde zde spíše o naše obecné interpretační možnosti, než o konkrétní interpretace všech dosud známých domnělých či potenciálních dokladů takového jednání. Ty by si vyžadovaly spíše několik úžeji zaměřených studií, nebo soubornou práci mnohem většího rozsahu, než je tato. Jistým problémem je zde také otázka vlastního vymezení takových dokladů – „náboženský“ či „kultovní“ kontext není archeologickou kvalitou a nemůže tedy být součástí archeologického popisu, který umožňuje předběžnou kategorizaci. Na „náboženský“ či „kultovní“ kontext můžeme usuzovat až v rámci interpretace, proto každý pokus o soupis všech „archeologických dokladů náboženství“ musí nutně vycházet ze soupisu všech archeologických památek dané kategorie (všech sídlišť, všech pohřebišť v určité oblasti, všech souborů zvířecích kostí v anatomické poloze, atd...).

Tradiční dualistický přístup dělení lokalit a artefaktů na „posvátné“ a „profánní“ nikam nevede, nejen proto, že nejsme dnes většinou schopni určit kudy vedla hranice těchto kategorií u konkrétních archaických kultur, ale také (či spíše) proto, že tato hranice nikdy nebyla stálá a jasně vymezená a že tyto kategorie samotné byly koncipovány odlišně (pokud vůbec) od toho, jak je dnes chápeme my. Přínosnější by tak mohlo být nahrazení exkluzivních kategorií „posvátné/kultovní“ a „profánní“ škálou, která by odrážela spíše míru potenciální „posvátnosti“, intenzitu potenciálního zapojení do náboženského kontextu, či rozsah potenciálního (symbolického) významu obecně. Pro možnosti zkoumání náboženství archaických kultur vůbec je pak nutné zkoumat tyto kultury komplexně a s ohledem na všechny aspekty jejich každodenní existence. Rozhodně bychom se neměli soustředit jen na „nevysvětlené“ jevy kterým nerozumíme (či přesněji, jevy u kterých si „připouštíme“, že jim nerozumíme). Poněkud zavádějící může být také pojmání rituálních a kultovních aktivit jako „nepraktických“. Pro danou kulturu mohlo mít i takové jednání, které nám připadá naprosto nepochopitelné a bez jakéhokoliv užitku, jasný praktický cíl, i když ho dosahovalo ne právě „zřejmými“ prostředky. Naopak, běžné každodenní procesy mohla doprovázet určitá míra ritualizace a různé náboženské konotace, aniž by se nějak mimořádně projevíly v archeologickém materiálu.

Z výše uvedených jevů, s nimiž se u starých Germánů na našem území setkáváme, lze s kultovním jednáním poměrně spolehlivě spojit nálezy zvířecích ostatků (zejména z koně) v kombinaci lebka a koncové části končetin, které jsou zřejmě pozůstatky obětí. Také nálezy psích skeletů v sídlištních objektech patrně souvisí s náboženskými představami a mohlo se jednat o „základové“ nebo „očistné“ oběti (pokud se nachází na dně objektu nebo v zásypu, ovšem před ukončením funkce objektu) nebo mohlo jít o součást obřadů a zvyků spojených s pohřbem majitele dotyčného psa nebo objektu (pokud se nachází v zánikové fázi zásypu). Podobně můžeme interpretovat také nálezy lidských ostatků v sídlištních objektech, kde opět záleží na způsobu uložení, ale i na stáří „pohřbeného“ jedince. Pokud byly uloženy před nebo během aktivního užívání objektu, mohlo se opět jednat o základové nebo očistné oběti. Pokud ale pochází ze zánikových vrstev objektu, spíše šlo o zvláštní případ pohřbu. Malé děti mohly být takto pohřbeny, protože ještě nezískaly rodová práva a nemohly být pohřbeny „standardním“ způsobem na pohřebišti. Dospělí zase mohli být takto pohřbeni kvůli silným asociacím zemřelého s objektem, který za svého života obýval nebo používal, nebo mohlo jít o mimořádný pohřeb, spojený např. s protirevenantskými zásahy, jako v Tuchomyšli (č. 47). U podobných nálezů lidských i zvířecích ostatků ale také nelze vyloučit, že jde o důsledky násilných „kriminálních“ činů nebo válečných událostí, nebo o pouhou shodu okolností. Ke kultovním úkonům mohlo na sídlištních docházet také ve velkých halových domech, které mohly sloužit jako obydlí elit, nebo se zde mohli scházet obyvatelé celé obce. Uvnitř menších obytných chat pak mohly „centra“ domácího kultu představovat ohniště a otopná zařízení. V případě halových budov i ohnišť jsou ale naše poznatky výrazně omezeny tím, že se ve většině

případů nedochovají.

Pohřebiště sama o sobě mohla pro staré Germány představovat hlavní kultovní místa a budoucí výzkumy pohřebišť by se patrně měly více zaměřit na tuto jejich možnou roli a na jejich vztahy se soudobým, ale i bezprostředně navazujícím předchozím i následujícím osídlením. S kultovními praktikami patrně souvisely různá zvláštní ohrazení a ohrazení s nimiž se na pohřebištích setkáváme, stejně jako různá žároviště a žárové vrstvy (většinou interpretované jako rozrušené žárové hroby) i vlastní hrobové konstrukce, náspy a mohyly (pokud se dochovaly). Všechna tato místa lze do jisté míry chápat jako „oltáře“, určené především kultu předků, který ale patrně tvořil nedílnou součást germánských náboženských tradic obecně. Setkáváme se také se zvláštními pohřby zvířat, zejména psů a koní, ukládaných většinou spolu s lidmi, někdy i samostatně. Takto uložená zvířata lze interpretovat jako majetek nebo oblíbené společníky mrtvého, případně jako symboly společenského a mocenského postavení. Kůň i pes ale byli (nejen) v severských a asi i starogermánských kulturních tradicích spojováni se smrtí a cestou do podsvětí, na pohřebiště tak mohli být ukládáni jako průvodci mrtvého na onen svět.

Nedořešená zůstává otázka existence izolovaných „přírodních“ kultovních míst na našem území. Depot z Čertovy ruky (č. 13) mohl být původně hrobem nebo kenotafem a na lokalitě chybí stopy dlouhodobějšího užívání. Nálezy věder a části koňského postroje z Labe (viz výše, 4.1.) zase lze věrohodně interpretovat i „profánním“ způsobem. Libenický areál (č. 22) pak mohl být (byť okrajovou) součástí blízkého pohřebiště nebo sídliště. Dosud tedy nedisponujeme „přírodní“ lokalitou, srovnatelnou se severskými mokřady nebo velkými „obětišti“ jako je Oberdorla nebo Otalažka.

Podobně problematická je otázka kultovního mobiliáře. V našem prostředí zřejmě nelze žádný typ předmětu spojovat především s kultovní funkcí a na možné kultovní využití tak ukazuje spíše nálezový kontext. Některé artefakty ale asi mohly být pro takové účely používány častěji než jiné, zejména pokud šlo o cenné a obtížně získatelné zboží. V tomto směru disponovaly největším „kultovním potenciálem“ římsko-provinciální importy, zejména picí a jídelní soupravy používané také při hostinách a různých společenských a patrně i pohřebních a jiných náboženských obřadech. Kultovní obřady můžeme chápat především jako komunikaci s „nadlidskými (kontraintuitivními) činiteli“ a jako takové je doprovázelo demonstrativní, formalizované (ritualizované) a „přehánějící“ jednání, pro které se patrně více hodily reprezentativní a luxusní výrobky. V severském prostředí pak byly s úpadkem římské říše vlastní importy do značné míry nahrazeny zlatými artefakty domácí výroby.

Shrnutí

Tato práce se zabývá možnými archeologickými doklady náboženských tradic starých Germánů na území střední Evropy, především pak České Republiky. Úvodní část se zabývá obecně teoreticko-metodologickými problémy studia náboženství vůbec a obzvláště pak studia archaických náboženských tradic z archeologického materiálu. Za tímto účelem jsou zde stručně shrnuty různé přístupy k vlastní konceptualizaci pojmu náboženství a k jeho studiu v rámci archeologie i religionistiky. Zohledněny jsou také problémy spojené s aplikací religionistických teorií a přístupů na archeologický materiál a při archeologických interpretacích. Pro účely této práce je pak stanoveno několik výchozích teoretických tezí a vlastní definice „náboženství“, které vychází převážně z přístupů kognitivní religionistiky. Následující část se zabývá obecnou charakteristikou náboženských tradic starých Germánů s ohledem na soudobé antické i pozdější středověké prameny. Náboženství starých Germánů zde není pojímáno jako ucelený jednotný systém, ale spíše jako soubor různorodých až vzájemně neslučitelných tradic. Podobně ani samotní Germáni patrně nikdy netvořili jednotné „etnikum“, ale šlo spíše o seskupení různých kmenů s vlastními tradicemi a zvyky. I tyto tradice ale patrně měly určité společné rysy, které jsou charakterizovány dále a rozděleny do několika okruhů: mytologie a světonázor, božstva a nadlidské bytosti, kultovní a náboženské jednání a pohřební ritus. Hlavní část práce pak tvoří přehled možných archeologických dokladů kultovního (či nábožensky motivovaného) jednání na našem území (s případnými paralelami v zahraničí), rozdělených podle svého nálezového kontextu. Nejprve jsou zmíněny „přírodní“ či izolované lokality jako skalní město Čertova Ruka nebo údajná svatyně v Libenicích. Dále jsou sledována potenciální kultovní místa na sídlištích, jako velké halové stavby nebo otopná zařízení v domech, i zvláštní jevy, jako pohřby lidí i zvířat v sídlištních objektech. Na pohřebištích pak jsou s možnými kultovními praktikami spojovány různé povrchové konstrukce, ohrazení a žároviště. Zmíněny jsou také možné motivace pro doprovodné pohřby koní a psů. Závěrem je rozebráno možné kultovní využití mobiliáře, zejména luxusního zboží v podobě římsko-provinciálních importů.

Klíčová slova: archeologie, archeoreligionistika, doba římská, doba stěhování národů, Germáni, náboženství, starogermánské náboženství.

Summary

This thesis deals with possible archaeological evidence of religious traditions of the Germanic tribes in Central Europe, especially the Czech Republic. Introductory part deals with theoretical and methodological problems of the study of religions in general, and especially the study of archaic religious traditions from archaeological material. For this purpose, the various approaches to the conceptualization of the concept of religion itself and to its research within archeology and the scientific studies of religions are briefly summarized. The problems associated with the application of theories and approaches from the scientific studies of religions to archaeological material and archaeological interpretations are also taken into account. For the purpose of this work, some initial theoretical propositions and a definition of "religion", mostly influenced by the cognitive approaches to the study of religion, are then stated. The following section deals with the general characteristics of the religious traditions of the Germanic tribes with regard to contemporary ancient and later medieval sources. Old Germanic religion is not conceived here as a single integrated system, but rather as a set of diverse, even mutually incompatible traditions. Similarly, the Germanic peoples themselves probably never formed a single "ethnic group", but rather a grouping of different tribes with their own traditions and customs. These traditions however had some common features, which are further characterized and divided into several areas: mythology and worldview, deities and superhuman beings, cultic and religious behaviour and funeral rites. The main part of this thesis consists of an overview of possible archaeological evidence of cultic (or religiously motivated) activities in Czech Republic (with possible parallels abroad), divided by the context of the finds. First mentioned are the "natural" or isolated locations, such as the rock formations at Čertova Ruka or the alleged shrine in Libenice. Further on, potential cultic places on settlements are observed, such as large hall buildings, fireplaces in houses, or special phenomena, such as funerals of people and animals on settlements. On burial grounds certain surface structures, enclosures and fireplace features may be associated with cultic practices. Possible motivations for horse and dog burials are also mentioned. Finally, the possible cultic uses of artefacts, especially luxury goods, such as imports from the Roman provinces, are discussed.

Keywords: archaeology, archaeology of religions, Germanic tribes, religion, Migrations period, Old Germanic religion, Roman Iron age.

Seznam použité literatury

Prameny:

Antické (zkratky antických pramenů podle edice Der Neue Pauly, jak jsou uvedeny na stránkách časopisu Pegasus: http://www.pegasus-onlinezeitschrift.de/subsidia_autoren.html, k 8. 2. 2013).

Amm., *Res gest.* - Ammianus Marcellinus. Rerum Gestarum libri qui supersunt (Res gestae). překl.

Češka, J. in: Dějiny římské říše za soumraku antiky. Antická knihovna 69. Praha 2002.

App., *Hist.* - Appianos. Historia Romanorum. eng. trans. White, H. 1913. London. [online], [cit. 14. 6. 2011], URL: <<http://www.livius.org/ap-ark/appian/appian.html>>.

Caes., *Bgall.* - Caius Iulius Caesar. Commentarii de bello Gallico. překl. Bureš, I. et. al. in: Válečné paměti: O válce galské, o válce občanské, alexandrijské, africké a hispánské. Antická knihovna 16. Praha 1972.

Orosius, *Historiae* – Paulus Orosius, *Historiae Adversum Paganos*, ed. Zangemeister, K. 1882. Wien. [online], [cit. 14. 9. 2012], URL: <<http://monumenta.ch/latein/xanfang.php?table=Orosius&xy=Orosius&domain=&lang=0&apparat=>>>.

Plin., *Nat.* - Caius Plinius Secundus (Maior). Naturalis Historia. eng. trans. Bostock, J. - Riley, H. T. 1855. London. [online], [cit. 12. 6. 2011], URL: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plin.+Nat.+toc>>.

Plút., *BioP.* - Plútarchos z Chairóneie (Lucius Mestrius Plutarchus). Bioi Paralléloi. eng. trans. Perrin, B. 1914-1926. London. [online], [cit. 14. 6. 2011], URL: <<http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/home.html>>.

Pos. - Poseidónios. eng. trans. Kidd, I. G. 1999. Cambridge. [online], [cit. 12. 6. 2011], URL: <<http://www.attalus.org/translate/poseidonius.html#22>>.

Ptol., *Geo.* - Klaudios Ptolemaios. Geógrafiké Hyfégésis. eng. trans. Stevenson, E. L. 1932. New York. [online], [cit. 12. 6. 2011], URL: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Gazetteer/Periods/Roman/_Texts/Ptolemy/home.html>.

Str., *Geo.* - Strabón z Amaseie. Geógrafika. eng. trans. Jones, H. L. 1924. London. [online], [cit. 12. 6. 2011], URL: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0198>>.

Sueton., *Vita.* - Suetonius (Caius Suetonius Tranquillus). De vita Caesarum. eng. trans. Rolfe, J. C. 1914. London. [online], [cit. 14. 6. 2011], URL: <<http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Suetonius/12Caesars/home.html>>.

Tac., *Germ.* - Publius Cornelius Tacitus. De origine et situ germanorum liber. překl. Minařík, A. -

Hartmann, A. - Bahník, V. in: Z dějin císařského Říma: Dějiny, Germánie, rozprava o řečnících, život Iulia Agricoli. Antická knihovna 31. Praha 1976.

Středověké

Adam Brem., *Gesta Ham.* - Adam Brémský. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. překl. Hrabová, L. in: Činy biskupů hamburského kostela: velká kronika evropského Severu. Memoria medii aevi 6. Praha 2009.

Bed., *Hist. Ang.* - Beda Venerabilis. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. eng. trans. Jane, L. C. 1903 (?). [online], [cit. 16. 6. 2011], URL:

<<http://www.fordham.edu/halsall/basis/bede-book1.html>>.

ER. - *Edictus Rothari*. in: *Monumenta Germaniae Historica, Leges IV*. [online], [cit. 20. 6. 2011], URL: <http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000878_00127.html?sortIndex=020%3A010%3A0004%3A010%3A00%3A00>.

Greg., *Hist. Franc.* - Řehoř z Tours. *Historia Francorum*. eng. trans. Brehaut, E. 1916. New York. [online], [cit. 15. 6. 2011], URL: <<http://www.fordham.edu/halsall/basis/gregory-hist.html>>.

Jord., *Get.* - Jordanes. *De origine actibusque Getarum*. eng. trans. Mierow, C. C. 1915. Princeton. [online], [cit. 14. 6. 2011], URL:

<<http://people.ucalgary.ca/~vandersp/Courses/texts/jordgeti.html>>.

KormákS. - Sága o Kormákovi: Sveinbjorn Thordarson (ed.), *Kormaks saga*, Icelandic Saga Database, [online], URL: <http://www.sagadb.org/kormaks_saga>.

LS. - *Lex Salica*. eng. trans. Henderson, E. F. 1896. London. [online], [cit. 24. 6. 2011], URL: <<http://avalon.law.yale.edu/medieval/salic.asp>>.

Poet. Edda - Básnická Edda. překl. Heger, L. in: *Edda. Živá díla minulosti* 30. Praha 1962.

Saxo, *GestaD.* - Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum*. eng. trans. Elton, O. 1905. New York. [online], [cit. 21. 6. 2011], URL: <<http://omac1.org/DanishHistory>>.

Snorri, *Edda* - Snorri Sturluson. *Edda*. překl. Kadečková, H. in: *Edda a sága o Ynglinzích*. Praha 2003.

Snorri, *Heims.* - Snorri Sturluson. *Heimskringla*. eng. trans. Lang, S. 1844, 1907. London. [online], [cit. 26. 6. 2011], URL: <<http://omac1.org/Heimskringla/>>.

Staroislandské ságy – Staroislandské ságy. překl. Heger, L. Praha 1965.

Thietmar Mers., *Ep. Chronicon* – Dětmar z Merseburku. Thietmari Merseburgensis episcopi *Chronicon*. překl. Neškudla, B. - Žytek, J. in: *Dětmar z Merseburku. Kronika. Memoria medii aevi* 4. Praha 2008.

Will., *Vita Bon.* - Willibald z Eichstättu. *Vita Bonifatii auctore Willibaldi*. eng. trans. Talbot, C. H. 1954. London - New York. [online], [cit. 24. 6. 2011], URL:

Sekundární literatura:

- ALKARP, M. - PRICE, N. S. 2005: Tempel av guld eller kyrka av trä? Markradarundersökningar vid Gamla Uppsala kyrka. (Golden temple or wooden church? A ground-penetrating radar survey of Gamla Uppsala church). *Fornvännen* 100. Stockholm, 261-272.
- ANDERSON, C. E. 1999: Formation and Resolution of Ideological Contrast in the Early History of Scandinavia. A Dissertation thesis. Cambridge.
- ASPEBORG, H. 2005: The dead in the hills: reflections on the cult of the dead in the late Bronze Age and the early Iron Age of Uppland. In: Artelius, T. – Svanberg, F. (eds.): *Dealing with the Dead. Archaeological Perspectives on Prehistoric Scandinavian Burial Ritual*. Riksantikvarieambetet arkeologiska undersökningar skrifter 65. Stockholm, 201-220.
- ATRAN, S. - HENRICH, J. 2010: The Evolution of Religion: How Cognitive By-Products, Adaptive Learning Heuristics, Ritual Displays, and Group Competition Generate Deep Commitments to Prosocial Religions, *Biological Theory* 5/1, 18-30, [online], [cit. 18. 5. 2011], URL: <http://www.mitpressjournals.org/doi/pdf/10.1162/BIOT_a_00018>.
- BARNES, G. - CLUNIES ROSS, M. (eds.) 2000: Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga conference 2-7 July 2000, University of Sydney. Sydney.
- BARRETT, J. L. 2000: Exploring the Natural Foundations of Religion, *Trends in cognitive science* 4/1, 29-34.
- BARRETT, J. L. 2004: Why would anyone believe in God?. Walnut Creek.
- BARRETT, J. L. 2007: Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?, *Religion Compass* 1/6, 768-786.
- BARRETT, J. L. 2008: Why Santa Claus Is Not a God, *Journal of Cognition and Culture* 8/1-2, 149-161.
- BARTH, F. 1969: Introduction. In: Barth, F. (ed.): *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Boston, 9-38.
- BEHM-BLANCKE, G. – DUŠEK, S. – LETTMANN, B. 2003: Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen: die Kultstätte Oberdorla: Forschungen zum alteuropäischen Religions- und Kultwesen. Teil 1, Text und Fototafeln. Weimarer Monographien zur Ur- und Frühgeschichte 38/1. Stuttgart.
- BENDER, W. 1972: Ośrodek kultowy nad Mogielanką. *Z Otchłani Wieków* 38/2, 118-133.
- BENEŠ, Z. 2006: Sídliště z pozdní doby římské v Mořicích. Rukopis bakalářské práce. Brno.

- BENEŠ, Z. – NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ, M. 2009: „Pohřby psů“ na sídlišťích doby římské v Čechách: současný stav poznání. In: Karwowski, M. – Droberjar, E. (eds.): *Archeologia Barbarzyńców 2008: powiązania i kontakty w świecie barbarzyńskim: materiały z IV Protohistorycznej Konferencji Sanok, 13-17 października 2008. Collectio archaeologica ressoviensis 13. Rzeszów, 531-542.*
- BENSON, S. 1990: Einige Personennamen und Götternamen in schwedischen Ortsnamen. In: Ahlbäck, T. (ed.): *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names: Based on Papers Read at the Symposium on Encounters between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names Held at Åbo, Finland, on the 19th-21st of August 1987. Åbo: 441-457.*
- BERGGREN, Å. 2006: Archaeology and sacrifice: A discussion of interpretations. In: Andrén, A. - Jennbert, K. - Raudvere, C. (eds.): *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes, and Interactions: an International Conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004. Lund, 303-307.*
- BILECKÁ, A. 2007: Germánska osada z doby rímskej v Lipovej – Ondrochove. Rukopis bakalárske práce. Brno.
- BLAŽEK, V. 2000: Keltové – Germáni – Slované. Lingvistické svědectví o kontinuitě a diskontinuitě osídlení střední Evropy. In: Hladká, Z. - Karlík, P. (eds.): *Čeština – univerzália a specifika 2. Brno.*
- BOND, J. M. 1996: Burnt offerings: animal bone in Anglo-Saxon cremations. *World Archaeology* 28/1, 76-88.
- BONNIER, A. C. 2000: From Pagan Temple to Parish Church. In: Friberg, G. (ed.): *Myth, Might and Man: Ten Essays on Gamla Uppsala. Stockholm, 40-46.*
- BOYER, P. 1994: *The Naturalness of Religious Ideas. Berkeley – London – Los Angeles.*
- BOYER, P. 2001: *Religion explained: the Evolutionary Origins of Religious Thought. New York.*
- BRADLEY, R. 1982: The destruction of Wealth in Later Prehistory. *Man, New Series* 17/1, 108-122.
- BRADLEY, R. 2005: *Ritual and domestic life in prehistoric Europe. London.*
- BRAUN, W. 2000: Religion. In: Braun, W. - McCutcheon, R. T. (eds.): *Guide to the study of religion, London, 3-18.*
- BRINK, S. 1990: Cult Sites in Northern Sweden. In: Ahlbäck, T. (ed.): *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names: Based on Papers Read at the Symposium on Encounters between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names Held at Åbo, Finland, on the 19th-21st of August 1987. Åbo: 458-489.*
- BRINK, S. 2001: Mythologizing landscape. Place and space of cult and myth. In: Stausberg, M. – Sundqvist, O. – van Nahl, A. (eds.): *Kontinuitäten und Brüche in der*

- Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001. Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 31. Berlin – New York, 76-112.
- BRUBAKER, R. - LOVEMAN, M. - STAMATOV, P. 2004: Ethnicity as cognition. *Theory and Society* 33/1, 31-64.
- BRØNDSTED, J. 1967: *Vikingové: sága tří staletí*. Praha.
- BŘEZINOVÁ, G. 2003: Nitra-Chrenová: archeologické výskumy na plochách stavenísk Shell a Baumax: katalóg. *Archaeologica Slovaca Monographiae, Catalogi tomus IX*. Nitra
- BUCHHOLZ, P. 1968: Perspectives for Historical Research in Germanic Religion. *History of Religions* 8/2, 111-138.
- BUGAJ, E. 1999: Motywy figuralne na ceramice germańskiego kręgu kulturowego. Poznań.
- BURDYCHOVÁ, H. 1998: *Germánské náboženství ve světle archeologických pramenů*. Rukopis ročníkové práce, Brno.
- BURKERT, W. 1983: *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley – Los Angeles – London.
- BÄCK, M. – HÅLLANS STENHOLM, A.-M. – LJUNG, J.-Å. 2009: Lilla Ullevi – historien om det fridlysta rummet: Vendeltida helgedom, medeltida by och 1600-talsgård: Uppland, Bro socken, Klöv och Lilla Ullevi 1:5, Jursta 3:3, RAÄ 145: arkeologisk undersökning. UV Mitt, Rapport 2008: 39. Hägersten.
- CHRISTENSEN, C. 2003: The sacrificial bogs of the Iron Age. In: Jørgensen, L. - Storgaard, B. - Gebauer Thomsen, L. (eds.): *The Spoils of Victory. The North in the shadow of the Roman Empire*. Copenhagen, 346-354.
- CLUNIES ROSS, M. (ed.) 2003: *Old Norse Myths, Literature and Society. The Viking collection* 14. Odense.
- COHEN, R. 1978: Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 7, 379-403.
- CVRKOVÁ, M. 1978: Tuchomyšl, okr. Ústí nad Labem. *Výzkumy v Čechách 1975 (1978)*, 94.
- ČERNÝ, M. 2011: Pohřebiště ze starší doby římské v Ohnišťanech, okr. Hradec Králové. In: Droberjar, E. (ed.): *Archeologie barbarů 2010: hroby a pohřebiště Germánů mezi Labem a Dunajem*. *Studia Archaeologica Suebica I*. Olomouc, 65-102.
- ČIŽMÁŘ, M. 1996: Žárové pohřebiště ze starší doby římské z Pohořelic (okr. Břeclav). *Pravěk NŘ* 6, 167-174.
- ČIŽMÁŘOVÁ, J. 1978: Předběžná zpráva o záchranném výzkumu v Brně - Starém Lískovci (okr. Brno - město), PV 1976, 122-123.
- DOHNAL, Z. 1970: Poznatky z kvartérně geologického a paleobotanického výzkumu na lokalitě Tuchlovice. *PA* 61/1, 261-264.

- DONALD, M. W. 1998a: Hominid enculturation and cognitive evolution. In: Renfrew, C. – Mellars, P. – Scarre, C. (eds.): *Cognition and Material Culture. The archaeology of external symbolic storage*, Cambridge, 7-17, [online], [cit. 14. 4. 2011], URL: <<http://psyc.queensu.ca/faculty/donald/sel-pubs.html>>.
- DONALD, M. W. 1998b: Material Culture and Cognition: Concluding Thoughts. In: Renfrew, C. – Mellars, P. – Scarre, C. (eds.): *Cognition and Material Culture: the archaeology of external symbolic storage*, Cambridge, 181-187, [online], [cit. 14. 4. 2011], URL: <<http://psyc.queensu.ca/faculty/donald/sel-pubs.html>>.
- DÖBLER, H. 2000: Die Germanen. Legende und Wirklichkeit von A – Z. Lexikon zur europäischen Frühgeschichte. München.
- DRDA, P. – CHYTRÁČEK, M. 1999: Libenice zum dritten. PA 90/1, 186-206.
- DROBERJAR, E. 1997: Studien zu den germanischen Siedlungen der älteren römischen Kaiserzeit in Mähren. FAP 21, Praha.
- DROBERJAR, E. 2002: Encyklopedie římské a germánské archeologie v Čechách a na Moravě. Praha.
- DROBERJAR, E. 2006: Plaňanská skupina Grossromstedtské kultury: K chronologii germánských nálezů a lokalit v Čechách na sklonku doby laténské a v počátcích doby římské. In: Droberjar, E. - Lutovský, M. (eds.): *Archeologie Barbarů 2005: sborník příspěvků z I. protohistorické konference "Pozdně keltské, germánské a časně slovanské osídlení"*, Kounice, 20.-22. září 2005. Praha, 11-90.
- DROBERJAR, E. 2011: Einige Bemerkungen zur Körperbestattung bei den böhmischen Sueben in der älteren römischen Kaiserzeit. In: Droberjar, E. (ed.): *Archeologie barbarů 2010: hroby a pohřebiště Germánů mezi Labem a Dunajem*. Studia Archaeologica Suebica I. Olomouc, 13-22.
- DROBERJAR, E. – ŠPAČEK, J. 2003: Žárové hroby a ostrovní(?) nález z mladší doby římské v Čelákovících. *Archeologie ve středních Čechách* 7/1, 319-347.
- DUBOIS, T. A. 1999: *Nordic Religions in the Viking Age*. Philadelphia.
- DUCZKO, W. 2000: The Viking Age: Conflicts and Compromises at Gamla Uppsala. In: Friberg, G. (ed.): *Myth, Might and Man: Ten Essays on Gamla Uppsala*. Stockholm, 31-36.
- DURKHEIM, É. 2002: Elementární formy náboženského života. *Systém totemismu v Austrálii*. Praha.
- DUŠEK, S. 1992: Römische Handwerker im germanischen Thüringen: Ergebnisse der Ausgrabungen in Haarhausen, Kreis Arnstadt. Teil B, Fundbericht. *Weimarer Monographien zur Ur- und Frühgeschichte*; Bd. 27,2. Stuttgart.
- ŽUGA, M. – VACHŮTOVÁ, D. – ZEMAN, T. 2011: Hrubá Vrbka (okr. Hodonín). PV 52-1, 221-223.

- ELLIS, H. R. 1943: *The road to Hel: a study of the conception of the dead in old Norse literature*. Cambridge.
- ELLIS DAVIDSON, H. R. 1967: *Pagan Scandinavia*. London.
- ELLIS DAVIDSON, H. R. 1988: *Myths and symbols in pagan Europe. Early Scandinavian and Celtic religions*. Manchester.
- ELSCHEK, K. – RAJTÁR, J. – VARSÍK, V. 2011: Sepulkrálny objekt zo Zohora. In: Droberjar, E. (ed.): *Archeologie barbarů 2010: hroby a pohřebiště Germánů mezi Labem a Dunajem*. *Studia Archaeologica Suebica I*. Olomouc, 133-151.
- ERNÉE, M. 1998: Opfergruben mit Tongefäßen aus der älteren römischen Kaiserzeit in Böhmen. *Saarbrücker Studien und Materialien zur Altertumskunde* 6/7, 1997/98, 227-254.
- FELL, CH. E. 2003: Gods and heroes of the northern world. In: Wilson, D. W. (ed.): *The Northern World*. London, 15-46.
- FISCHER, S. 2005: Roman imperialism and runic literacy: the westernization of Northern Europe (150-800 AD). *Aun* 33. Uppsala.
- GARETT, A. 2006: Convergence in the formation of Indo-European subgroups: Phylogeny and chronology. In: Forster, P. - Renfrew, C. (eds.): *Phylogenetic methods and the prehistory of languages*, Cambridge, 139-151, [online], [cit. 18. 7. 2011], URL: <http://linguistics.berkeley.edu/~garrett/publications.html>.
- GEISLER, M. - ŠEDO, O. 1993a: Rettungsgrabungen am Autobahnbau im Abschnitt Tučapy - Vyškov (Bez. Vyškov), PV 1989, 109-110.
- GEISLER, M. - ŠEDO, O. 1993b: Třetí (závěrečná) sezóna záchranného výzkumu na trase dálnice v poloze Žleby u Vyškova (okr. Vyškov), PV 1991, 66-67.
- GLOB, P. V. 1972: *Lidé z bažin: lidé doby železné uchování po dva tisíce let*. Praha.
- GODŁOWSKI, K. 1985: *Przemiany kulturowe i osadnicze w południowej i środkowej Polsce w młodszym okresie przedrzymskim i w okresie rzymskim*. Polska Akademia Nauk - oddział w Krakowie. *Prace Komisji Archeologicznej* 23. Wrocław.
- GRIMM, J. 1888: *Teutonic mythology*. Volume I-IV. London.
- GRINSELL, L. V. 1961: The Breaking of Objects as a Funerary Rite. *Folklore* 72/3, 475-491.
- GRÄSLUND, A. S. 2001: Living with the dead. Reflections on food offerings on graves. In: Stausberg, M. – Sundqvist, O. – van Nahl, A. (eds.): *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001*. *Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde* 31. Berlin – New York, 222-235.
- GRÄSLUND, A. S. 2004: Dogs in graves – a question of symbolism? In: Frizell, B. S. (ed.): *Pecus: Man and animal in antiquity. Proceedings of the conference at the Swedish Institute in Rome, September 9-12, 2002*. *The Swedish Institute in Rome: Projects and Seminars* 1.

Rome, 167-176.

- GUNNELL, T. 2007: How Elvish were the Álfar? In: Wawn, A. - Johnson, G. - Walter, J. (eds.): *Constructing Nations, Reconstructing Myth: Essays in Honour of T. A. Shippey. Making the Middle Ages 9*. Turnhout, 111-130.
- GUREVIČ, A. 1996: Nebe, peklo, svět: cesty k lidové kultuře středověku. Jinočany.
- GUSAKOV, M. G. – KULAKOV, V. I. 1991: Heiligtümer in südlichen Ostseegebiet aus dem 1. Jt. u. Z. *Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte* 74, 155-190.
- GUTHRIE, S. E. 1980: A cognitive theory of religion. *Current Anthropology* 21/2, 181-203.
- GUTHRIE, S. E. 1993: *Faces in the clouds: a new theory of religion*. New York.
- GUTHRIE, S. E. 2002: Animal animism: evolutionary roots of religious cognition. In: Pyysiäinen, I. – Anttonen, V. (eds.): *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*. London – New York, 38-67.
- HAGBERG, U. E. 1967: The archaeology of Skedemosse II: The votive deposits in the Skedemosse Fen and their relation to the Iron-Age settlement on Öland, Sweden. Stockholm.
- HALL, A. T. 2007: *Elves in Anglo-Saxon England: Matters of Belief, Health, Gender and Identity*. Anglo Saxon Studies 8. Woodbridge.
- HATT, G. 1960: The Roman Iron age dwelling site at Mariesminde, Vestervig. *Acta Archaeologica* XXXI, 63-83.
- HAVELKA, R. 2006: Český ráj jako posvátná krajina Keltů. Religionistická reflexe hypotézy J. Waldhausera. Rukopis bakalářské práce, Brno.
- HAVELKA, R. 2008a: Syntéza kognitivní vědy o náboženství a kognitivní archeologie: Nová perspektiva studia pravěkých náboženských systémů?, *Sacra* 6/1, 5-26.
- HAVELKA, R. 2008b: Náboženský rozměr krajiny z perspektivy kognitivní religionistiky. Rukopis diplomové práce, Brno.
- HAVELKA, R. 2009: The significance of sacred places: the contribution and limits of cognitive approaches to their research, *Sacra* 7/2, 49-61.
- HAVELKA, R. 2010: K výzkumu míst s rituálním významem. Vědecké teorie náboženského myšlení a jednání, *Archeologie ve středních Čechách* 14/2, 955-973.
- HEDEAGER, L. 1992: *Iron-Age Societies: From Tribe to State in Northern Europe, 500 BC to AD 700*. Oxford – Cambridge.
- HELLER, J. - MRÁZEK, M. 1988: *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*. Praha.
- HENSEL, W. 1988: *Polska starożytna*. Wrocław.
- HOLE, CH. 1977: Protective symbols in the home. In: Ellis Davidson H. R. (ed.): *Symbols of power*. Cambridge, 121-130.
- HOLMBERG, B. 1990: Views on Cultic Place-Names in Denmark: A Review of Research. In: Ahlback, T. (ed.): *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names: Based on*

Papers Read at the Symposium on Encounters between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names Held at Åbo, Finland, on the 19th-21st of August 1987. Åbo: 381-393.

HORYNA, B. 1994: Úvod do religionistiky. Praha.

HORYNA, B. 2007: Kulturní věda – další dilema religionistiky, *Religio: Revue pro religionistiku* 15/1, 3-28.

HORYNA, B. - PAVLINCOVÁ, H. 2001: Dějiny religionistiky: Antologie. Olomouc.

HÄRINGE FRISBERG, K. 2005: Where are the dead?: empty graves from early Iron Age Uppland. In: Artelius, T. – Svanberg, F. (eds.): *Dealing with the Dead. Archaeological Perspectives on Prehistoric Scandinavian Burial Ritual*. Riksantikvarieämbetet arkeologiska undersökningar skrifter 65. Stockholm, 143-158.

CHALUPA, A. 2008: Římské náboženství a příchod principátu. Změna nebo kontinuita? Rukopis disertační práce. Brno.

CHOCHOL, J. 1963: Antropologický rozbor žárových pozůstatků z pohřebiště římského období v Tišicích. *PA* 54/2, 438-466.

INSOLL, T. 2004: Are archaeologists afraid of gods? Some thoughts on archaeology and religion. In: Insoll, T. (ed.): *Belief in the past. The Proceedings of the 2002 Manchester Conference on Archaeology and Religion*, (BAR S1212). Oxford, 1-6, [online], [cit. 26. 5. 2011], URL: <<http://www.insoll.org/Manchester%20Conf.pdf>>.

JOHNSON, M. 1999: *Archaeological Theory. An introduction*. Oxford – Malden.

JONES, T. - EREIRA, A. 2007: *Terry Jones' Barbarians. An alternative Roman history*. London.

JUSTOVÁ, J. 1968: Nálezné zprávy Archeologického ústavu ČSAV 1955-1964. Archeologické studijní materiály 6. Praha.

JØRGENSEN, L. 2003: The Spoils of Victory – the North in the shadow of the Roman Empire. In: Jørgensen, L. - Storgaard, B. - Gebauer Thomsen, L. (eds.): *The Spoils of Victory. The North in the shadow of the Roman Empire*. Copenhagen, 12-17.

KALIFF, A. 2001a: Gothic connections. Contacts between eastern Scandinavia and the southern Baltic coast 1000 BC – 500 AD. *OPIA* 26. Uppsala.

KALIFF, A. 2001b: Ritual and everyday life – the archaeologist's interpretation. In: Stausberg, M. – Sundqvist, O. – van Nahl, A. (eds.): *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001*. Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 31. Berlin – New York, 442-463.

KALIFF, A. 2007: *Fire, water, heaven and earth. Ritual practice and cosmology in ancient Scandinavia: An Indo-European perspective*. Oxford – Stockholm.

KALIFF, A. – SUNDQVIST, O. 2004: *Oden och Mithraskulten. Religiös ackulturation under*

romersk j rn lder och folkvandringstid. OPIA 35. Uppsala.

- KAŠP REK, F. 2008: Germ nsk  s dliřt  z doby ř msk  ve Slatinic ch na Olomoucku. In: Droberjar, E. – Komor czy, B. – Vach tov , D. (eds.): Barbarsk  s dliřt : chronologick , ekonomick  a historick  aspekty jejich v voje ve sv tle nov ch archeologick ch v zkum . Archeologie barbar  2007. Spisy archeologického  stavu AV  R Brno 37. Brno, 177-200.
- KAUL, F. 2003: The bog – the gateway to another world. In: Jørgensen, L. - Storgaard, B. - Gebauer Thomsen, L. (eds.): The Spoils of Victory. The North in the shadow of the Roman Empire. Copenhagen, 18-43.
- KIESSEL, M. - WEIDNER, M. 2009: Defining Roman, Celtic and Germanic Ethnicity through Archaeological Monuments. Examples from Roman Provinces in North-western Europe, GAU Journal of Social and Applied Sciences 5, 35-51. [online], [cit. 20. 7. 2011], URL: <http://www.gau.edu.tr/PDF-Files/JSAS_005_09/JSAS_005_09_2_Kiessel.pdf>.
- KJÆRUM, P. – OLSEN, R. A. (eds.) 1990: Oldtidens Ansigt: Faces of the Past. Til Hendes Majest t Dronning Margrethe II. 16. April 1990. København.
- KLOCOVÁ, E. 2010: Emo n  slo ka n bo enskosti. Rukopis diplomov  práce, Brno.
- KOKOWSKI, A. 2006: Starozytna Polska: Od trzeciego wieku przed Chrystusem do staro ytnořci. Warszawa.
- KOLNÍK, T. 1962: Nov  s dliskov  nálezy z doby r mskej na Slovensku, AR 14, 344-368, 371-380, 385-397.
- KOLNÍK, T. 1979: Predstavy človeka v praveku a včasnej době dejinnej o posmrtnom živote vo svetle pohrebísk so  iarov m r tom. In: Klisk , M. (ed): Historick  korene vzniku náboženstva a jeho prejavy v praveku a včasnej dobe dejinnej: zborník referátov. Nitra, 88-93.
- KOLNÍK, T. 2000: Die S ntana-de-Mureř- ernjachov-Kultur. SLA 48/1, 165-168.
- KOLNÍK, T. – VARSIK, V. – VLADÁR, J. 2007: Bran : germánska osada z 2. a  4. storočia. Nitra.
- KOMOR CZY, B. 2006: K otázce existence římského vojenského tábora na počátku 1. století po Kr. u Muřova (kat.  z. Pasohl vky, jihomoravsk  kraj): Kritick  poznámky z pohledu římsko-provinciální archeologie. In: Droberjar, E. - Lutovsk , M. (eds.): Archeologie Barbarů 2005: sborník pr sp vk  z I. protohistorické konference "Pozdn  keltsk , germ nsk  a  asn  slovansk  osídlení", Kounice, 20.-22. září 2005. Praha, 155-205.
- KORTLANDT, F. 1993: General Linguistics and Indo-European Reconstruction, [online], [cit. 20. 7. 2011], URL: <<http://www.kortlandt.nl/publications/art130e.pdf>>.
- KOS, P. 2006a: Kovalovice. In:  i m ř, M. – Geislerov , K. (eds.): V zkumy – Ausgrabungen 1999-2004. Brno, 208.
- KOS, P. 2006b: Modřice. In:  i m ř, M. – Geislerov , K. (eds.): V zkumy – Ausgrabungen 1999-2004. Brno, 224-227.

- KOZÁK, J. - RATAJOVÁ, K. 2008: Funkce mohyl podle staroseverských ság. AR 60, 3-35.
- KREKOVIČ, E. 1992: Zur Datierung der Fürstengräber der römischen Kaiserzeit in der Slowakei. In: Probleme der relativen und absoluten Chronologie ab Latenezeit bis zum Frühmittelalter: Materialien des 3. Internationalen Symposiums: Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im nördlichen Mitteldonauegebiet (Kraków - Karnowice 3.-7. Dezember 1990). Kraków, 55 – 67.
- KUNDT, R. – BLAŠKO, J. 2009: Rozhovor s profesorem Donaldem Wiebem. Sacra 2009/1, 58-73.
- KUNDT, R. – KLOCOVÁ, E. 2009: Rozhovor s profesorem Arminem W. Geertzem. Sacra 2009/2, 62-71.
- LARSSON, L. K. 2005: Hills of the Ancestors. Death, forging and sacrifice on two Swedish burial sites. In: Artelius, T. – Svanberg, F. (eds.): Dealing with the Dead. Archaeological Perspectives on Prehistoric Scandinavian Burial Ritual. Riksantikvarieambetet arkeologiska undersökningar skrifter 65. Stockholm, 99-124.
- LASER, R. 1989: Einige Hinweise auf kultische Vorgänge in spätkaiserzeitlichen Siedlungen Westthüringens. In: Schlette, F. – Kaufmann, D. (eds.): Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit. Berlin, 289-291.
- LAWSON, E. T. - MCCAULEY, R. N. 1993: Rethinking religion: connecting cognition and culture. Cambridge.
- LAWSON, E. T. - MCCAULEY, R. N. 2002: Bringing ritual to mind: psychological foundations of cultural forms. Cambridge.
- LEUBE, A. 1989: Kultische Handlungen auf Siedlungen der römischen Kaiserzeit im Gebiet zwischen Elbe und Oder. In: Schlette, F. – Kaufmann, D. (eds.): Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit. Berlin, 283-287.
- LEWIS-WILLIAMS, D. 2007: Mysl v jeskyni. Vědomí a původ umění. Praha.
- LOOIJENGA, J. H. 1997: Runes around the North Sea and on the Continent AD 150-700; texts and contexts. Groningen. [online], [cit. 2. 7. 2011], URL: <http://dissertations.ub.rug.nl/faculties/arts/1997/j.h.looijenga/>.
- MACKAY, D. B. 2000: Ethnicity. In: Braun, W. - McCutcheon, R. T. (eds.): Guide to the study of religion, London, 96-109.
- MAKIEWICZ, T. 1976: Ołtarze i „paleniska“ ornamentowane z epoki żelaza w Europie. Przegląd Archeologiczny 24, 103-183.
- MAKIEWICZ, T. 1987a: Formy kultu bóstw domowych na terenie Europy w starożytności. Poznań.
- MAKIEWICZ, T. 1987b: Znaczenie sakralne tak zwanych "pochówków psów" na terenie środkowoeuropejskiego barbaricum. Folia praehistorica Posnaniensia 2, 239-277.
- MAKIEWICZ, T. 1989: Tieropfer und Opferplätze der vorrömischen und römischen Eisenzeit in

- Polen. In: Schlette, F. – Kaufmann, D. (eds.): Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit. Berlin, 261-272.
- MAKIEWICZ, T. 1992: Nieznane bagienne miejsce ofiarne z okresu rzymskiego na terenie Wielkopolski. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia archaeologica* 16, 151-161.
- MAKIEWICZ, T. 1994: Jeszcze raz w kwestii znaczenia sakralnego tzw. grobów psów. *Folia praehistorica Posnaniensia* 6, 157-173.
- MANNHARDT, W. 1865: Roggenwolf und Roggenhund: Beitrag zur germanischen Sittenkunde. Danzig.
- MANNHARDT, W. 1868: Die Korndämonen: Beitrag zur germanischen Sittenkunde. Berlin.
- MARCINIAK, K. 1994: The perception and treatment of prehistoric and contemporary sacred places and sites in Poland. In: Carmichael, L. D. – Hubert, J. – Reeves, B. – Schanche, A. (eds.): *Sacred Sites, Sacred Places*. London – New York, 140-151.
- MARINGER, J. 1981: Der Hund in der Mythologie der vorgeschichtlichen Menschen. *Acta praehistorica et archaeologica* 11/12 (1980/1981), 37-42.
- MAREK, V. 2009: Staré laponské náboženství. Červený Kostelec.
- MARTIN, L. H. 2000: Comparison. In: Braun, W. – McCutcheon, R. T. (eds.): *Guide to the study of religion*. London, 45-56.
- MARTIN, L. H. 2007: Toward a scientific history of religions. In: Whitehouse, H. – Martin, L. H. (eds.): *Theorizing religious past*. Walnut Creek, 7 - 14.
- MARTIN, L. H. 2009: Religion and Cognition. In: Hinnels, J. (ed.): *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London, 526-542.
- MICHNA, P. 1993: Přehled archeologických výzkumů na Moravě a ve Slezsku za rok 1992. *VVM* 45/4, 408-415.
- MIKULKOVÁ, B. 1996: Hrnčířská pec z doby římské z Tvarožné, okr. Brno-Venkov. *Pravěk NŘ* 6, 175-186.
- MIKULKOVÁ, B. 2006: Doba římská a doba stěhování národů. In: Čižmář, M. - Geislerová, K. (eds.): *Výzkumy – Ausgrabungen 1999-2004*. Brno, 63-68.
- MITHEN, S. J. 1996: *The prehistory of the mind. The cognitive origins of art, religion, and science*. London.
- MITHEN, S. J. 2001: Archaeological theory and theories of cognitive evolution. In: Hodder, I. (ed.): *Archaeological theory today*. Cambridge, 98-121.
- MITHEN, S. J. 2004: From Ohalo to Çatalhöyük: the development of religiosity during early prehistory of western Asia, 20,000-7000 BCE. In: Whitehouse, H. - Martin, L. H. (eds.): *Theorizing religious past: Archaeology, history and cognition*. Walnut Creek, 17-43.
- MITHEN, S. J. 2006: *The Singing Neanderthals. The Origins of Music, Language, Mind and Body*. Cambridge.

- MONTGOMERY, J. E. 2000: Ibn Faḍlān and the Rūsīyyah, *Journal of Arabic and Islamic studies* 3, 1-25, [online], [cit. 26. 6. 2011], URL: <<http://www.uib.no/jais/content3.htm>>.
- MOTYKOVÁ, K. 1981: Osídlení ze starší doby římské u Dolních Břežan: Příspěvek k problematice výzkumů germánských sídlišť a jejich interpretace. *AR* 33, 504-533, +598 (tab. I.).
- MOTYKOVÁ-ŠNEIDROVÁ, K. 1959: Figurální ozdoba římské trojnožky z Třebusic. *AR* 11, 32, +43-45, +49-58.
- MOTYKOVÁ-ŠNEIDROVÁ, K. 1962: Osada pod Hradištěm u Stradonic. *PA* 53/1, 137-154.
- MOTYKOVÁ-ŠNEIDROVÁ, K. 1970: Nově objevené sídliště ze starší doby římské u Tuchlovic. *PA* 61/1, 236-260.
- MUNDAL, E. 1990: The Position of the Individual Gods and Goddesses in Various Types of Sources – with Special Reference to the Female Divinities In: Ahlbäck, T. (ed.): *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names: Based on Papers Read at the Symposium on Encounters between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names Held at Åbo, Finland, on the 19th-21st of August 1987*. Åbo: 294-315.
- MUNDAL, E. 2000: Coexistence of Saami and Norse culture - reflected in and interpreted by Old Norse myths. In: Barnes, G. - Clunies Ross, M. (eds.) 2000: *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga conference 2-7 July 2000*, University of Sydney. Sydney, 346-355.
- MÜLLER-WILLE, M. 1999: *Opferkulte der Germanen und Slawen*. AID Sonderheft. Stuttgart.
- NAUM, M. 2008: Homelands lost and gained. Slavic migration and settlement on Bornholm in the early Middle Ages. *Lund studies in historical archaeology* 9. Lund.
- NEUSTUPNÝ, E. 2002: Archeologie a historie. In: Neustupný, E. (ed.): *Archeologie nenalézaného. Sborník přátel, kolegů a žáků k životnímu jubileu Slavomila Vencla. Dobrá Voda u Pelhřimova*, 141-152.
- NEUSTUPNÝ, E. 2007: *Metoda archeologie*. Plzeň.
- NEUSTUPNÝ, E. 2010: *Teorie archeologie*. Plzeň.
- NOVOTNÝ, B. 1957: K otázce kultu mrtvých na pohřebišti z doby stěhování národů u Smolína na Moravě, *AR* 9, 462-478, 489-493.
- NOVOTNÝ, B. 1975: Objev pohřebiště z doby stěhování národů a z pozdní doby hradištní u Šakvic (okr. Břeclav). *PV* 1974, 42-43.
- NOVOTNÝ, Boh. 1995: *Slovom a mečom: Slovensko v rímskej dobe*. Martin.
- NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ, M. – ŠEDO, O. 2003: Kostra kočky domácí v sídlištním objektu z doby římské v trati Žleby u Vyškova na Moravě. *AR* 55/3, 517-538.
- ONDROUCH, V. 1957: *Bohaté hroby z doby římskej na Slovensku. Novšie nálezy*. Bratislava.
- PADEN, W. E. 2002: *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*. Brno.

- PAGE, R. I. 2007: Severské mýty. Praha.
- PANKOWSKÁ, A. – KALÁBEK, M. 2011: Pohřeb dítěte v zásypu příkopu krátkodobého římského tábora u Hulína a Pravčic. In: Droberjar, E. (ed.): Archeologie barbarů 2010: hroby a pohřebiště Germánů mezi Labem a Dunajem. Studia Archaeologica Suebica I. Olomouc, 117-120.
- PAVELČÍK, J. 1978: Pec z období římského imperia z Uherského Brodu – Rolnické ulice (okr. Uherské Hradiště). PV 1976, 48.
- PEŠKA, J. (ed.) 1991: Královská hrobka z Mušova. Barbaři a Římané nad středním Dunajem v prvních dvou stoletích nového letopočtu. Mikulov.
- PEŠKA, J. – TEJRAL, J. 1990: Bohatý knížecí hrob z doby římské u Mušova. AR 42, 548-563, 605-608.
- PEŠKA, J. – TEJRAL, J. 2002: Das germanische Königsgrab von Mušov in Mähren. Teil 1-3. Mainz.
- PEŠKAŘ, I. 1961: Nové poznatky o obytných stavbách na Moravských sídlištích z doby římské. PA 52/2, 414-422.
- PEŠKAŘ, I. 1962: Moravské nálezy zoomorfní keramiky doby římské. In: Sborník ČSSA 2. Brno, 279-289.
- PEŠKAŘ, I. 1975: Druhá chata z doby římské na sídlišti v Rajhradě (okr. Brno - venkov), PV 1974, 39-40.
- PEŠKAŘ, I. – LUDIKOVSKÝ, K. 1978: Žárové pohřebiště z doby římské ve Velkých Hostěrádkách (okr. Břeclav). Praha.
- PEŠKE, L. 1978: Nálezy kostí z výzkumu ve Starém Lískovci (okr. Brno-město). PV 1976, 125-126.
- PEŠKE, L. 1996: Určení osteologického materiálu z pece v Tvarožné. Pravěk NŘ 6, 187-188.
- PEŠKE, L. 1997: Osteologické nálezy z langobardského sídliště v Podolí (okr. Brno venkov). AR 49, 643-644.
- PIKULSKI, J. – ZAGÓRSKA-TELEGA, J. 2011: Obiekty rowkowe na cmentarzysku kultury przeworskiej w Michałowicach, stan. 1, gm. Czarnocin, woj. Świętokrzyskie. In: Droberjar, E. (ed.): Archeologie barbarů 2010: hroby a pohřebiště Germánů mezi Labem a Dunajem. Studia Archaeologica Suebica I. Olomouc. 207-226.
- PIROCHTA, D. 2005: Co víme o severozápadní Germánštině? Rukopis doktorské práce. Brno.
- PLEINER, R. 1958: Základy slovanského železářského hutnictví v českých zemích, vývoj přímé výroby železa z rud od doby halštatské do 12. věku. Praha.
- PLEINER, R. 1959: Osada s železárnami z mladší doby římské v Tuchlovicích. AR 50/1, 158-196.
- PLEINER, R. – RYBOVÁ, A. 1978: Pravěké dějiny Čech. Praha.
- van der PLICHT, J. - van der SANDEN, W. A. B. - AERTS, A. T. - STREURMAN, A. J. 2004:

- Dating bog bodies by means of ^{14}C -AMS, *Journal of Archaeological Science* 31, 471-491, [online], [cit. 1. 10. 2011], URL: <http://cio.eldoc.ub.rug.nl/FILES/root/2004/JArchaeolSciwdPlicht/2004JArchaeolSciwdPlicht.pdf>.
- PODBORSKÝ, V. 1991: Poznámky ke kruhovým architekturám pravěké a raně historické Evropy, *Pravěk NŘ* 1, 90-148.
- PODBORSKÝ, V. 1992: O možné kontinuitě sakrálních kruhových architektur v pravěku Evropy. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Archaeologica* 16, 75-83.
- PODBORSKÝ, V. 2002: Studium religiozity pravěku jako varianta "archeologie nenalézaného". In: Neustupný, E. (ed.): *Archeologie nenalézaného. Sborník přátel, kolegů a žáků k životnímu jubileu Slavomila Vencla. Dobrá Voda u Pelhřimova*, 187-205.
- PODBORSKÝ, V. 2006: *Náboženství pravěkých Evropanů*. Brno.
- PODOLINSKÁ, T. 2004: Medzi sacrum a profanum. Problém stereotypného používania kategórií *sacrum* a *profanum* v archeológii a religionistike. In: Krekovič, E. - Podolinská, T. (eds.): *Kult a mágia v materiálnej kultúre*. Bratislava, 7-14.
- POHL, W. 1991: Conceptions of ethnicity in Early Medieval studies, *Archeologia Polona* 29, 39-49.
- POHL, W. 2004: *Die Germanen. Enzyklopädie Deutscher Geschichte* 57. München.
- POULÍK, J. 1995: Žuráň in der Geschichte Mitteleuropas, *SLA* 43/1, 27-109.
- PRATCHETT, T. – SIMPSON, J. 2010: *Folklor Zeměplochy*. Praha.
- PRICE, N. S. 2002: The Viking way. Religion and war in late iron age Scandinavia. *Aun* 31. Uppsala.
- PRICE, N. S. 2004: The Archaeology of Seiðr: Circumpolar traditions in Viking pre-Christian religion, *Brathair* 4/2, 109-126, [online], [cit. 27. 5. 2011], URL: http://brathair.com/revista/numeros/04.02.2004/archaeology_seidr.pdf.
- PRICE, N. S. 2006: What's in a name? An archaeological identity crisis for the Norse gods (and some of their friends). In: Andrén, A. - Jennbert, K. - Raudvere, C. (eds.): *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes, and Interactions: an International Conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004*. Lund, 179-183.
- PŘICHYSTAL, M. 2006: Mořice. In: Čižmář, M. - Geislerová, K. (eds.): *Výzkumy – Ausgrabungen 1999-2004*. Brno, 231-232.
- RATKE, S. – SIMEK, R. 2006: Guldgubber. Relics of Pre-Christian law rituals? In: Andrén, A. - Jennbert, K. - Raudvere, C. (eds.): *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes, and Interactions: an International Conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004*. Lund, 259-264.
- REICHERT, H. 2000: Probleme der Quellenbewertung am Beispiel der Gruppenbildung von Göttern, insbesondere Asen und Wanen. In: Barnes, G. - Clunies Ross, M. (eds.): *Old Norse Myths, Literature & Society: Papers of the 11th International Saga Conference*. Sydney, 412-

- RENFREW, C. 1994a: Towards a cognitive archaeology. In: Renfrew, C. – Zubrow, E. B. W. (eds.): *The Ancient mind. Elements of cognitive archaeology*, Cambridge – New York, 3-12.
- RENFREW, C. 1994b: The archaeology of religion. In: Renfrew, C. – Zubrow, E. B. W. (eds.): *The Ancient mind. Elements of cognitive archaeology*, Cambridge – New York, 47-54.
- RENFREW, C. 2001: Symbol before concept. Material engagement and the early development of society. In: Hodder, I. (ed.): *Archaeological theory today*. Cambridge, 122-140.
- RINGE, D. 2006: *From Proto-Indo-European to Proto-Germanic*. Oxford.
- RINGE, D. 2009: Inheritance versus lexical borrowing: a case with decisive sound-changed evidence, *Language log*, [online], [cit. 20. 7. 2011], URL: <http://languagelog.ldc.upenn.edu/nll/?p=1012>.
- RUMIANOVÁ, A. - ŠEDO, O. 1993: Sídlištní objekt z doby římské s pohyzenou lidskou kostrou a nálezy kultury s lineární keramikou v Herolticích (obec Hoštice-Heroltice, okr. Vyškov), *PV 1990*, 131-132.
- RYBOVÁ, A. – SOUDSKÝ, B. 1962: *Libenice: Keltská svatyně ve středních Čechách*. Praha.
- van der SANDEN, W. A. B. – EISENBEISS, S. 2006: Imaginary people – Alfred Dieck and the bog bodies of northwest Europe. *Archäologisches Korrespondenzblatt* 36/1, 111-122.
- SHARPE, E. J. 1977: The Old English Runic Paternoster. In: Ellis Davidson, H. R. (ed.): *Symbols of Power: papers given at a joint conference held by the Folklore society and the Department of religious studies in the University of Lancaster in 1973*. Cambridge, 41-60.
- SHENK, P. 2002: *To Valhalla by horseback. A Master's thesis*. Oslo.
- SCHLETTE, F. 1977: Germáni mezi Thorsbergem a Ravennou. *Kulturní dějiny Germánů do konce doby stěhování národů*. Praha.
- SEIWERT, H. 2008: Religionistika na pomezí sociálních, historických a kognitivních věd, *Religio: Revue pro religionistiku* 16/2, 227-240.
- SIMEK, R. 1993: *Dictionary of northern mythology*. Cambridge.
- SIMEK, R. 2003: *Religion und Mythologie der Germanen*. Darmstadt.
- SIMPSON, J. 1967: Some Scandinavian Sacrifices, *Folklore* 78/3, 190-202.
- SJÖBERG, J. E. 2000: The Kings' Mounds: The Grave Finds in the Light of Archaeology. In: Friberg, G. (ed.): *Myth, Might and Man: Ten Essays on Gamla Uppsala*. Stockholm, 13-24.
- SKOWRON, J. 2011: Cechy regionalne w obrzędzie pogrzebowym ludności kultury przeworskiej w dorzeczu Bzury. In: Droberjar, E. (ed.): *Archeologie barbarů 2010: hroby a pohřebiště Germánů mezi Labem a Dunajem*. *Studia Archaeologica Suebica I*. Olomouc, 189-205.
- SLÁDEK, O. 2004: *Hermeneutika náboženství: postavy, problémy, perspektivy*. Rukopis disertační práce. Brno.
- SLÁDEK, O. (ed.) 2007: Mircea Eliade dnes, *Religio* 15/2, 271-281.

- SMAIL, D. L. 2008: On deep history and the brain. Berkeley – London – Los Angeles.
- SMITH, A. D. 1998: The ethnic origins of nations. Oxford – Malden.
- SMITH, J. Z. 1982: Imagining Religion: From Babylon to Jonestown. Chicago – London.
- SMITH, J. Z. 1990: Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity. Chicago.
- SMITH, J. Z. 1993: Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit. In: Smith, J. Z. (ed.): Map is not Territory: Studies in the History of religions. Chicago, 240 – 264. Orig. History of Religions 11/1, 1971, 67-90.
- SMITH, J. Z. 2000: Classification. In: Braun, W. – McCutcheon, R. T. (eds.): Guide to the study of religion. London, 35-44.
- SMYERS, K. 1999: The Fox and the Jewel: Shared and Private Meanings in Contemporary Inari Worship. Honolulu.
- STAŇA, Č. 1956: Nové nálezy na pohřebišti z doby stěhování národů v Šaraticích na Moravě. AR 8, 26-32, +47-48, +65-66.
- STARÝ, J. 2006: Věštba a proroctví u starých Germánů. in: Vítek, T. - Starý, J. - Antalík, D. (eds.): Věštění a proroctví v archaických kulturách. Svět archaických kultur 1. Praha, 163-189.
- STARÝ, J. 2007: Duše ve starogermánském náboženství? In: Chlup, R. (ed.): Pojetí duše v náboženských tradicích světa. Svět archaických kultur 2. Praha, 117-146.
- STARÝ, J. – KOZÁK, J. 2010: Hranice světů: Staroseverský Midgard a Útgard ve strukturalistických a poststrukturalistických interpretacích. Religio 18/1, 31-58.
- STRÖM, F. 1986: Bog Corpses and *Germania*, Ch. 12. In: Steinsland, G. (ed.): Words and Objects: Towards a Dialogue Between Archaeology and History of Religions. Oslo, 223-239.
- SUNDQVIST, O. 2000a: The Uppsala Cult. In: Friberg, G. (ed.): Myth, Might and Man: Ten Essays on Gamla Uppsala. Stockholm, 37-39.
- SUNDQVIST, O. 2000b: Freyr's offspring: Rulers and Religion in ancient Svea society. Uppsala.
- SVOBODOVÁ, E. 2008: Archeologické doklady „picích“ rohů v pravěku a raném středověku. Rukopis magisterské práce. Brno.
- SØRENSEN, J. 2005: Religion in mind: a review article of the cognitive science of religion, Numen 52/4, 465-494.
- SØRENSEN, J. 2007: A Cognitive Theory of Magic. Lanham – Plymouth.
- ŠEDO, O. 1997: Pohřeb v sídlištním objektu 21/92 z doby římské ve Vážanech nad Litavou, Pravěk NŘ 7, 359-371.
- ŠEDO, O. 2000: Doba římská a doba stěhování národů. In: Čižmář, M. – Geislerová, K. – Unger, J. (eds.): Výzkumy – Ausgrabungen 1993-1998. Brno, 51-58.
- ŠEDO, O. 2003: Zlomek hliněné plastiky v podobě ptáka z doby římské ze Slavkova u Brna. Pravěk NŘ 13, 377-385.

- ŠEDO, O. 2004: K výkladu nálezů koster zvířat na sídlišti z doby římské ve Vyškově. in: Kazdová, E. - Měřinský, Z. - Šabatová, K. (eds.): K počtě Vladimíru Podborskému: přátelé a žáci k sedmdesátým narozeninám. Brno, 473-478.
- ŠEDO, O. 2007: A Ditch with Human and Animal Skeletons in Mušov-Neurissen: Traces of Violence or of a Ritual? In: Anodos: Studies of Ancient World. Trnava, 433-443.
- ŠEINER, J. 2009: Sacred Places, Sacred Persons: Religion, Death and Leadership in Roman Iron Age Scandinavia. *Sacra* 7/2, 5-29.
- ŠMÍD, M. 2003: Slatinice (Okr. Olomouc). PV 44 (2002), 243-244.
- ŠMÍD, M. 2006: Slatinice. In: Čížmář, M. - Geislerová, K. (eds.): Výzkumy – Ausgrabungen 1999-2004. Brno, 270-271.
- ŠNEIDROVÁ, K. 1954: Osady starší doby římské po stránce stavební. AR 6, 227-240.
- ŠNEIDROVÁ, K. 1957: Pohřebiště v Tišicích a problematika pohřebního ritu ve starší době římské. AR 9, 66-68, +82-103.
- TEJRAL, J. 1974: Další výzkumy na sídlišti z doby římské v Ladné (okr. Břeclav), PV 1973, 53-54, 186-189.
- TEJRAL, J. 1982: Morava na sklonku antiky. Monumenta archaeologica 19. Praha.
- TEJRAL, J. 1999: Zum Stand der archäologischen Forschung über den römischen militärischen Eingriff in Gebieten nördlich der Donau. PV 39 (1995-1996), 81-164.
- TEMPELMANN-MĄCZYŃSKA, M. 1992: „Specyficzne pochówki“ kultury wielbarskiej. Acta Universitatis Lodzensis. Folia archaeologica 16, 191-199.
- TIHELKA, K. 1963: Knížecí hrob z období stěhování národů u Blučiny, okr. Brno-venkov. PA 54/2, 467-498.
- TODD, M. 1999: Germáni. Praha.
- TOLLEY, C. 2009: Shamanism in Norse myth and magic. Volume I. Helsinki.
- TRIGGER, B. G. 2006: A history of archaeological thought. Cambridge.
- VACHŮTOVÁ, D. – VLACH, M. 2011: K možnostem identifikace a poznání pohřebišť z doby římské na Moravě. In: Droberjar, E. (ed.): Archeologie barbarů 2010: hroby a pohřebiště Germánů mezi Labem a Dunajem. Studia Archaeologica Suebica I. Olomouc, 39-63.
- VEYNE, P. 1999: Věřili Řekové svým mýtům?: esej o konstitutivní imaginaci. Praha.
- VÍCHOVÁ, D. 2004: "Lidová víra" a její projevy v hmotné kultuře doby protohistorické. In: Krekovič, E. - Podolinská, T. (eds.): Kult a mágia v materiálnej kultúre. Bratislava, 37-48.
- van VILSTEREN, V. T. - BERGEN, C. - NIEKUS, M. J. L. Th. 2005: The Mysterious Bog people. Zwolle.
- VLACH, M. 2010: Žárové pohřebiště v Šitbořicích a přilehlý region v době římské. Rukopis magisterské práce. Brno.
- de VRIES, J. 1956: Altgermanische Religionsgeschichte. Band I. Berlin.

- de VRIES, J. 1957: *Altgermanische Religionsgeschichte*. Band II. Berlin.
- de VRIES, J. 1964: *Die Geistige Welt der Germanen*. Darmstadt.
- WAARDENBURG, J. 1997: *Bohové zblízka*. Systematický úvod do religionistiky. Brno.
- WALDHAUSER, J. 1995: Der Irrtum von Libenice. *AID* 1995/3, 12-15.
- WALDHAUSER, J. 2001: Libenice po čtvrté: recenze místo diskuse. *Archeologie ve středních Čechách* 5/2, 417-440.
- WALDHAUSER, J. – KOŠNAR, L. 1997: *Archeologie Germánů v Pojizeří a v Českém ráji*. Praha.
- WALENTA, K. 1992: Przyczynek do genezy wielbarskich cmentarzysk kurhanowych z kręgami kamiennymi. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Archaeologica* 16, 169-177.
- WALKER, B. L. 2005: *The Lost Wolves of Japan*. Seattle.
- WEST, M. L. 2007: *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford – New York.
- WHITEHOUSE, H. 2002: Modes of Religiosity: a cognitive explanation of the sociopolitical dynamics of religion, *Method and Theory in the Study of Religion* 14/3-4, 293-315, [online], [cit. 24. 5. 2011], URL: <http://ora.ouls.ox.ac.uk/objects/uuid%3A936b902a-e15c-4464-af6c-55a03ac9f2f8>.
- WHITEHOUSE, H. 2009: Teorie dvou módů náboženskosti, *Religio: Revue pro religionistiku* 17/2, 209-230.
- WIDHOLM, D. 2006: *Sacred Sites: burial customs in south Scandinaviaian Bronze and Iron Age*. Report series (University of Lund, Institute of Archaeology) 95. Kalmar studies in archaeology 1. Kalmar – Lund.
- ZEMAN, J. 1961: *Severní Morava v mladší době římské*. Problémy osídlení ve světle rozboru pohřebiště z Kostelce na Hané, *Monumenta archaeologica* 9, Praha.

Bibliografické zkratky

AID – Archäologie in Deutschland

AR – Archeologické rozhledy

AV ČR – Akademie věd České republiky

FAP – Fontes archaeologici Pragenses

OPIA – Occasional papers in archaeology

PA – Památky archeologické

Pravěk NŘ – Pravěk: Nová řada

PV – Přehled výzkumů

Sborník ČSSA – Sborník Československé společnosti archeologické

SLA – Slovenská archeológia

VVM – Vlastivědný věstník moravský

Ostatní zkratky

DŘ – doba římská

DSN – doba stěhování národů

ÚAPP – Ústav archeologické památkové péče

Příloha 1: Soupis lokalit

V tomto soupisu jsou uvedeny vybrané lokality z území České republiky, spojované s doklady náboženství starých Germánů. Jeho součástí je i stručný popis a odkazy na další literaturu. Výběr lokalit je založen především na jejich častém asociování právě s náboženskými představami a praktikami starých Germánů v přehledové literatuře (srov. BURDYCHOVÁ 1998; DROBERJAR 2002, zejména 146-148, 249-251; PODBORSKÝ 2006, 435-488). Uvedeno je také několik dalších lokalit, kde lze také sledovat častější výskyt jevů, které mohly souviset s kultovními praktikami (např. některé „knížecí“ hroby). Tyto jevy, které jsou také blíže rozebrány v textu, jsou v soupisu zvýrazněny podtržením.

Č. 1

Název lokality: Blučina – „Cézavy“

Okres: Brno-venkov

Typ: izolovaný knížecí hrob

Datace: 2. pol. 5. stol. CE

Popis: Knížecí hrob na západním svahu Cézav objevený K. Tihelkou v roce 1953. Hrobová jáma nebyla patrná, kostra asi 40ti-letého muže ležela v natažené poloze ve směru Z-V. Bohatá výbava zahrnovala spathu a sax se zlatem okovanými pochvami s almandinovou výzdobou, na pochvě spathy navíc zavěšena chalcedonová perla jako amulet (tab. 10:9), kostěné obložení reflexního luku, kování bičíku, stříbrné kování sedla, stříbrná samostřílová spona s cibulovitými knoflíky, pozlacená pinzeta, několik různých přezek, tři skleněné nádoby (u nohou) a masivní zlatý náramek s pečetítkovitými konci. Vzhledem k neklidné situaci v době pohřbení tohoto muže zůstává jeho bližší identita nejasná, uvažuje se ale, že jde o herulského knížete nebo krále, který za života patrně náležel ke společenským elitám Attilovy říše.

Literatura: DROBERJAR 2002, 20-22; TIHELKA 1963.

Č. 2

Název lokality: Blučina – „Spodní Kolberky“

Okres: Brno-venkov

Typ: sídliště

Datace: 1. pol. 2. - 4. stol. CE

Popis: Rozsáhlé sídliště zkoumané během záchranného výzkumu I. Peškaře v letech 1959 a 1965. Podařilo se odhalit 142 objektů, z toho 6 zahloubených chat, u tří z nich byl zjištěn vchodový

výklenek. V chatě I spočívala celá kostra psa v zásypové vrstvě, v chatě III byl nalezen hliněný závěsek v podobě figurky s obličejem, z chaty V pak pochází hliněná lidská postavička (patrně aplikace z nádoby, tab. 10:6). V objektu 1, zřejmě zbytku zahloubené chaty, byl objeven depot z období markomanských válek obsahující reparované bronzové östlandské vědro a v něm zlomky jednosečného meče a hrotu kopí, kosu, nůžky, zlomek naběračky a zlomky dalších želez i s otisky dřev. Nejmladší chata na sídlišti (objekt 84) spadá až do přechodného stupně D1 mezi pozdní DŘ a počátkem DSN.

Literatura: DROBERJAR 1997, 178-183, 232, 240; týž 2002, 20; VÍCHOVÁ 2004, 44-45.

Č. 3

Název lokality: Brno-Obřany – „Hradisko“, „Čtvrť“

Okres: Brno-město

Typ: sídliště

Datace: přelom 4. a 5. stol. CE

Popis: Na místě významného pravěkého hradiska byly prokázány také stopy osídlení z konce DŘ a počátku DSN. V roce 1938 prokopal F. Adámek v poloze „Čtvrť“ sídlištní jámu s dětskými kosterními pozůstatky, která dále obsahovala keramiku, zlomek skleněného poháru, železnou oválnou přezku, zlomek dalšího železného předmětu (snad spony), několik hliněných přeslenů a kamenný brousek. V roce 1981 pak byla v areálu hradiska prozkoumána chata s šestiúhelníkovou kůlovou konstrukcí, odkud také pocházela keramika, zlomek skleněného poháru a železný nástroj (dláto?). Oba objekty jsou datovány stejně.

Literatura: DROBERJAR 2002, 29; TEJRAL 1982, 44-49.

Č. 4

Název lokality: Brno-Starý Lískovec

Okres: Brno-město

Typ: sídliště

Datace: 3.-4. stol. CE (?)

Popis: Polykulturní lokalita zkoumaná v roce 1976 J. Čižmářovou, která zde odkryla část sídliště se 4 chatami a 15 jámami z mladší doby římské. Uprostřed dvou chat (objekty 13 a 44) byly nalezeny kostry psů v anatomickém uložení (v objektu 44 v zásypu nade dnem), také bylo zjištěno uložení koňské lebky před vchodovým výklenkem v objektu č. 10 a celé velké nádoby na tomtéž místě před vchodem objektu 13. Kosti psa se nacházely také v objektu 71, z ostatního osteologického materiálu zaujaly také kosti z nejméně dvou jedinců bobra a kosti z medvěda hnědého. Z lokality pochází také několik zlomků terra sigillata, zlomek skla a kostěný trojvrstvý hřeben.

Literatura: ČIŽMÁŘOVÁ 1978; DROBERJAR 2002, 29; PEŠKE 1978; VÍCHOVÁ 2004, 44.

Č. 5

Název lokality: Čelákovice-Záluží

Okres: Praha-východ

Typ: sídliště

Datace: 1.-2. stol. CE

Popis: Sídliště ze starší DŘ u silnice ze Záluží do Nehvizd, v roce 1943 zde bylo prozkoumáno několik objektů s germánskou keramikou z 2. století. Během záchranného výzkumu v roce 1998 pak J. Špaček objevil sídlištní jámu (objekt 10A) na jejímž dně ležela na pravém boku kostra psa a poblíž denár císaře Vespasiána (69-79 CE).

Literatura: BENEŠ – NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ 2009, 532; DROBERJAR 2002: 41.

Č. 6

Název lokality: Dobroměřice – „Stará pískovna“, „Nová pískovna“

Okres: Louny

Typ: sídliště

Datace: DŘ (?)

Popis: V objektu 13/67 (nejspíše zahloubené chaty) ze Staré pískovny se našly kostry dospělého člověka, dítěte a dospělého psa, jehož ostatky byly značně narušené skrývkou. V poloze Nová pískovna zase v mělkém objektu bez dalších nálezů ležela dvojice psů břichy proti sobě a se vzájemně propletenými končetinami. V prostoru kolem se nacházel větší počet kúlových jamek.

Literatura: BENEŠ – NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ 2009, 532.

Č. 7

Název lokality: Dobřichov – „Pičhora“

Okres: Kolín

Typ: pohřebiště

Datace: přelom letopočtu – 2. stol. CE

Popis: Rozsáhlé pohřebiště v poloze Pičhora bylo náhodně objevené v roce 1896. Následný výzkum J. Waňka a J. L. Píče nebyl řádně zdokumentován, o jeho dispozici tedy mnoho nevíme. Zachovala se pouze bohatá výbava z asi 160, většinou popelnicových, hrobových celků. Mnohé z předmětů byly záměrně deformované, Zhruba pětina hrobů obsahovala zbraně a v těchto bojovníckých hrobech se také často nacházely římské importy. Tyto bohaté hroby podle některých představují nově vznikající vojenskou šlechtu Marobudovy říše. Z nálezů jsou zastoupeny kovové jídelní i picí servisy (také stříbrné poháry), početná kování picích rohů, spony, přezky, toaletní potřeby, šperky (zlaté prsteny a závěsky), hrací kameny, kování skříněk, zbraně germánské i římské

provenience, koňský postroj a různé nástroje. V hrobech se nacházely také kousky pryskyřice a medvědí drápy. Unikátní pak je nález zlomku schránky na pečetě (bully), která snad může dokládat korespondenci mezi císařským dvorem v Římě a Marobudovou říší.

Literatura: DROBERJAR 2002, 52-56.

Č. 8

Název lokality: Dobřichov – „Třebická“

Okres: Kolín

Typ: pohřebiště

Datace: závěr 2. - 4. stol. CE

Popis: Žárové pohřebiště z doby římské zkoumané J. Waňkem v letech 1890-1891, datované do stupně C1-C3. Kromě popelnicových a jámových hrobů se na 8 místech našla žároviště. Některé hroby byly vybaveny vojenskou výzbrojí (mezi nimi i římskými meči) a jeden z bojovníckých hrobů zřejmě pochází ještě z doby markomanských válek. Z ostatních nálezů lze zmínit také zlomky bronzových nádob, zlomek skla, jantarové korále, kapslovité závěsky, kousky pryskyřice a drobnou plastiku (snad závěsek) se stylizovanou zvířecí postavou (tab. 10:5).

Literatura: DROBERJAR 2002, 56-57.

Č. 9

Název lokality: Drnovice

Okres: Vyškov

Typ: sídliště

Datace: 1. pol. 3. stol. CE

Popis: Při stavbě plynovodu v roce 1994 zde byla P. Vitulou a B. Mikulkovou objevena zahloubená chata s chlebovou pecí z počátku mladší DŘ. Uvnitř se nacházelo velké množství germánské keramiky, terra sigillata (Westerndorf, z okruhu mistra Hellenia), drobná hliněná plastika a miniaturní nádobka se zvláštními znaky. Uvnitř chaty také ležela pohozená lidská kostra.

Literatura: DROBERJAR 2002, 60; ŠEDO 2000, 51.

Č. 10

Název lokality: Hoštice-Heroltice – „Louky (Padělky)“

Okres: Vyškov

Typ: sídliště

Datace: asi 2. pol. 2. stol. CE

Popis: Orbou narušený sídlištní objekt 4/88 (hliník?) odkrytý při záchranném výzkumu v roce 1990, uvnitř byla nalezena lidská kostra v poloze na zádech, kosti levé paže byly podloženy pod

bederními obratli, u nohou ležela lebka koně. V prostoru lidské kostry nebyly žádné stopy druhotného zásahu, mrtvé tělo bylo možná spuštěno přes okraj částečně zasypaného objektu na povrch popelovitých vrstev, přitom se mohla levá paže náhodně posunout pod záda. Popelovitý zásyp pod tělem obsahoval množství propálené hlíny a spálených zvířecích kostí, ze spodní části výplně pochází bronzová dvoudílná silně profilovaná spona, datovaná do mladší části stupně B2. Vzhledem k neobvyklým nálezovým okolnostem se uvažuje o blíže neznámé rituální manipulaci nebo neobvyklém způsobu pohřbívání v prostoru sídlištního objektu.

Literatura: DROBERJAR 2002, 74; RUMIANOVÁ - ŠEDO 1993.

Č. 11

Název lokality: Hulín-Pravčice

Okres: Kromčříž

Typ: římský pochodový tábor

Datace: 166-180 CE

Popis: Během předstihového výzkumu na trase budované silnice R 55 v letech 2006-2009 bylo objeveno příkopové ohrazení římského pochodového tábora z období markomanských válek, o rozloze nejméně 26 ha. Z příkopů pochází zlomky domácí i importované keramiky, včetně 6 zlomků terra sigillata vyrobené v Rheinzabern a středogalských dílnách, dále kovové součásti výstroje (cvočky ze sandálů) a zvířecí kosti. V již částečně zasypaném jižním rameni příkopu byla nalezena kostra novorozence, původně snad uložená v poloze na zádech a hlavou k JV. Interpretace nálezů není jasná, uvažuje se o nouzovém nebo utajeném pohřbu, o infanticidě, nebo o určitém druhu oběti.

Literatura: PANKOWSKÁ – KALÁBEK 2011.

Č. 12

Název lokality: Chotěnice

Okres: Chomutov

Typ: sídliště

Datace: DŘ (?)

Popis: V popelovité výplni chaty 1 ležela na černé uhlíkaté vrstvě ohniště celá kostra psa. Vedle ní ležela větší část rozbité misky v podobné situaci, jako u kočky z chaty 202 ve Žlebech u Vyškova. Podle osteologického posudku šlo o středně starého samce se stopami zahojených zranění.

Literatura: BENEŠ – NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ 2009, 533.

Č. 13

Název lokality: Karlovice – „Čertova Ruka“

Okres: Semily

Typ: nejasný/depot

Datace: 2. pol. 5. stol. CE

Popis: Areál skalního města Čertova Ruka s řadou mikrolokalit, ústřední mikrolokalitu tvoří abri Novákova Pec, archeologicky zkoumaná od 30. let minulého století (J. V. Šimák). Našlo se zde několik tisíc předmětů od neolitu po dobu laténskou a také pár nálezů asi z 2. pol. 5. stol. CE: 3 bronzové spony, postříbřené kování koňského postroje, skleněné perly a jehelníček. Jde o běžné součásti hrobových výbav, ale chybí zde náznaky pohřbu i osídlení, zřejmě tak jde o jednorázový votivní depot. Pro lokalitu je charakteristický zvláštní jev proudění vzduchu skrz skalní bránu, který je schopný vynášet i lehké předměty. Není úplně jisté, že tento jev fungoval stejně i v době užívání lokality, ale pokud ano, mohlo jít o kultovní místo, snad používané při věštách.

Literatura: DROBERJAR 2002, 116; HAVELKA 2006, 52-56; WALDHAUSER - KOŠNAR 1997, 53, 102-104, 125-126.

Č. 14

Název lokality: Kladno-Vrapice – „Pod Kostelem“

Okres: Kladno

Typ: sídliště

Datace: starší DŘ a DŘ (bez bližšího určení)

Popis: V poloze „Pod Kostelem“ prozkoumal v roce 1960 A. Knorr jámu a dvě železářské pece ze starší DŘ. Na jiném místě pak v roce 1962 prozkoumal dvě zahloubené chaty z doby římské. Jedna z nich měla vypálenou podlahu se zbytky ohniště. Vedle keramiky, mazanice a zvířecích kostí, se našel také opracovaný kostěný předmět a zlomek lidské lebky.

Literatura: DROBERJAR 2002, 127; JUSTOVÁ 1968, 86.

Č. 15

Název lokality: Komořany – „Za Humny“

Okres: Vyškov

Typ: sídliště

Datace: 2. - poč. 3. stol. CE

Popis: Šest chat odkrytých při záchranném výzkumu Karlem Ludikovským v letech 1953 a 1955-1956, které ve dvou případech narušovaly starší chaty z doby laténské. V chatách se kromě zlomků germánské a římské keramiky našel také zlomek jihogalské terra sigillata (La Graufesenque), zlomek norické výrazně členěné spony, římské bronzové terčovité kování, bronzová jehla, kostěný

prolamovaný hřeben, kostěná jehlice, kamenný brousek a hliněný a kostěný přeslen. Přítomné byly také zvířecí kosti (chata Z-9: tur domácí, prase domácí, ovce nebo koza, kůň, pes) a z jedné z chat (Z-3) pochází také zlomek poražené lidské lebky (tato chata nebyla prozkoumána celá a pochází odsud také zmíněný brousek a hřeben). Většina z chat byla zadatována do 2. stol. CE, pouze chata Z-10 byla zařazena do počátku mladší doby římské (stupeň C1).

Literatura: DROBERJAR 1997, 26, 168, 184-186, abb. 5, taf. 33-40; týž 2002, 131.

Č. 16

Název lokality: Kostelec na Hané – „Prostřední pololány“

Okres: Prostějov

Typ: pohřebiště

Datace: 1. pol. 3. - přelom 4. a 5. stol. CE

Popis: Významné pohřebiště mladší a pozdní doby římské, jehož výzkum zahájil A. Gottwald v letech 1925 a 1927-1930, další část pak odkryl F. Trčala v roce 1938. Celkem bylo prozkoumáno 442 hrobů, které se výrazně koncentrují do dvou skupin ve V a Z části pohřebiště. Poblíž hrobů 417 a 419 se nacházelo žároviště s několika střepy, které mohlo sloužit ke spalování mrtvých. Pohřebiště vykazuje prvky charakteristické pro polabský okruh, převládají popelnicové hroby, přičemž v 5 popelnicích nebyly zjištěny lidské ostatky (buď dokonale spálené, snad dětské, nebo kenotafy). V několika hrobech byly popelnice nakloněné či položené, jedna ležela dnem vzhůru, podle J. Zemana (ZEMAN 1961, 178) některé z těchto nepravidelností zřejmě souvisí s pohřebním ritualem. Na dně nádoby z hrobu 109 byly dva otvory, které zřejmě nevznikly náhodou a podle Zemana patrně souvisí s představami o duši zemřelého (ZEMAN 1961, 179). Hrob 150 tvořila jen hromádka kostí na spálené vrstvičce hlíny o rozloze asi 6 dm², za hroby byly označeny také dvě jamky vyplněné černou hlínou beze stop kostí (285 a 331), jedna se sponou, druhá bez nálezů. Podobné jamky jsou známy ve Švédsku, kde jsou spojovány se zvykem zapalovat u hrobů obětní ohně, jejichž pozůstatky byly poté zahrabány do malé jamky (ZEMAN 1961, 180). Z hrobů pochází velké množství bronzových a železných spon, zlomky skleněných nádob a korále, železné vědérkovité závěsky, bronzový nákrčník a náramky, zlatý prsten, přezky, také provrtaný denár císaře Proba (276-282) jako přívěšek a také několik hrotů šípů, oštěpů a kopí. Celkem v 60 hrobech se na dně urny pod kostmi našly hrušky pryskyřice, jejichž účel zůstává nejasný.

Literatura: DROBERJAR 2002, 134-136; VACHŮTOVÁ – VLACH 2011; ZEMAN 1961.

Č. 17

Název lokality: Kovalovice – „Na Rovinách“

Okres: Brno-venkov

Typ: sídliště

Datace: 1.-2. stol. CE (?)

Popis: Výzkum P. Kosa z roku 2000, kterým byla potvrzena existence sídliště ze starší DŘ, známého od roku 1990 z leteckého snímkování M. Bála. Na místě byla prozkoumána polozemnice s šestikůlovou konstrukcí a otopným zařízením. V chatě byly nalezeny lebeční kosti psa a početný soubor germánské keramiky.

Literatura: KOS 2006a; MIKULKOVÁ 2006, 63.

Č. 18

Název lokality: Kozlany - „Lány“

Okres: Vyškov

Typ: sídliště

Datace: DŘ (?)

Popis: Zjišťovací výzkum AÚ AV ČR a Muzea Vyškovska pod vedením B. Mikulkové a O. Šeda v roce 1992 odhalil narušený objekt, který se na povrchu jevil jako polozemnice. Pod ním byla zjištěna hrnčířská pec z DŘ s dvěma přepálenými nádobami. Asi 30 cm nad nimi byla u ústí pece uložena téměř kompletní kostra psa, byla zde uložena až po skončení užívání pece a svou polohou částečně kopírovala její kruhový tvar. Prospekce v okolí pak zjistila řadu narušených objektů sídliště sledujícího linii Roštěnického potoka.

Literatura: MICHNA 1993, 412; MIKULKOVÁ 1996, 181

Č. 19

Název lokality: Křepice – „Záhumenice“

Okres: Břeclav

Typ: sídliště

Datace: 2. stol. CE

Popis: Sídliště objevil při povrchovém sběru O. Strouhal roku 1955, podstatnou část osady ze starší doby římské prozkoumal I. Peškař v letech 1958-1961. Při výzkumu bylo odkryto 14 chat a 1 jáma ze stupně B2 (1. pol. 2. stol. CE) a 3 odlišně orientované chaty ze stupně B2/C1 (2. pol. 2. stol.). V jedné ze starších chat (XVI) se nacházely 2 železářské pece. V jámě ve středu chaty XV (snad od středového nosného sloupu) ležela kostra psa. V chatách se kromě běžného sídlištního inventáře (domácí a římsko-provinciální keramika, kostěná a parohová industrie, přesleny, zvířecí kosti: tur domácí, prase domácí, ovce/koza, ale také kůň, pes, jelen a srnec) nacházely také: středogalská terra sigillata (Lezoux), římský hliněný kahan s kolkem CRESCES, bronzové spony a jiné předměty římské provenience, bronzová přezka sarmatského typu, železný drátěný náramek, a dal. V chatě XVII, spadající do mladší fáze osídlení leželo na podlaze 8 tkalcovských závaží, hliněný přeslen, čtyřhranná bronzová tyčinka a kosti koně.

Literatura: DROBERJAR 1997, 168, 186-193, abb. 3, taf. 41-112; týž 2002, 142-144.

Č. 20

Název lokality: Kutná Hora-Karlovo

Okres: Kutná Hora

Typ: sídliště

Datace: DŘ (?)

Popis: Sídliště asi 300 m jižně od polohy „Vrchlice“, kde v roce 1989 J. Valentová prozkoumala 5 železářských pecí a zahloubenou chatu. Na dně jámy poblíž jedné z pecí se pak nacházel celý skelet psa.

Literatura: BENEŠ – NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ 2009, 533; DROBERJAR 2002, 148.

Č. 21

Název lokality: Ladná – „Na Kerchových“

Okres: Břeclav

Typ: sídliště

Datace: 2.-3- stol. CE

Popis: Sídliště s 5 chatami, zkoumané v letech 1968-1969 a 1974-1975 J. Tejrlem. Ve stupňovitě odsazené vchodové části jedné ze zahloubených polozemnic ležela zcela kompletní kostra psa. Objekt byl datován fragmentem prstencové misky typu vyráběného v Pannonii v 1. pol. 2. stol. CE. Na sídlišti se dále kromě keramiky nacházela také železná spona s válcovitou hlavicí a zdobená stříbrným drátkem, železná asymetrická ostruha se záchytným háčkem, kostěné jehlice a hliněné přesleny.

Literatura: DROBERJAR 2002, 150; TEJRAL 1974

Č. 22

Název lokality: Libenice – „Velký kus“

Okres: Kolín

Typ: nejasný/pohřebiště?

Datace: sporná, snad 3. - 5. stol. CE

Popis: Obdélníkovitý areál (83 x 26,4 m) se zaoblenými rohy ohraňovaný mělkým příkopem (tab. 3:1-3) a orientovaný ve směru SZ-JV, odkrytý v roce 1959 Alenou Rybovou a Bohumilem Soudským. Uvnitř se nacházel izolovaný bohatý hrob keltské ženy a v jihovýchodní části soujámí (objekt 6) obsahující kamennou stélu, kůlové jamky, pohřeb dítěte a neúplné dětské skelety, „pohřeb“ psa s neúplnou kostrou, kosti koně, kozy nebo ovce, tura a prasete, 2 bronzové nákrčníky, původně snad zavěšené na kůlech, a zlomky keramiky převážně germánské provenience. Ve

vlastním příkopu převládaly neolitické střepy, pocházející zřejmě z narušeného sídliště kultury s vypíchanou keramikou. Podle původní interpretace se mělo jednat o raně keltskou svatyni zničenou během expanze historických Keltů ve 4. nebo 3. stol. BCE a později narušenou germánským osídlením. Nedávno ale byla tato interpretace zpochybněna (WALDHAUSER 1995; týž 2001), především na základě nejasného datování keramiky z objektu 6, který tak má pocházet až z mladší nebo pozdní doby římské (většinu střepů lze jen rámcově datovat do 3. – 5. stol. CE). Zda se tedy jednalo spíše o „svatyni polabských Germánů“ zůstává vzhledem ke složité stratigrafii i sporům o chronologii nejisté, neobvyklost nálezové situace ale vede všechny zúčastněné badatele k závěru, že jde o výsledek „neprofánních“ aktivit (srov. WALDHAUSER 2001).

Literatura: DRDA – CHYTRÁČEK 1999; DROBERJAR 2002, 154-155; RYBOVÁ – SOUDSKÝ 1962; WALDHAUSER 1995; týž 2001.

Č. 23

Název lokality: Měcholupy

Okres: Louny

Typ: izolovaný hrob

Datace: 1. pol. 5. stol.

Popis: Bohatý kostrový hrob ženy z doby stěhování národů, narušený v roce 1938. Mrtvá ležela zřejmě v rakvi nebo na prkně v natažené poloze ve směru J-S. Z bohatých nálezů ze zlata a stříbra se podařilo zachránit solidus Konstantina III. (407-411), také zlatý závěsek s almandiny, stříbrný náramek s hadími hlavičkami, stříbrné jehlice a pásové garnitury, zvláštní stříbrný tyčinkovitý předmět zakončený volutou, stříbrná lžice a miniaturní cedníček a skleněný pohár. Z hrobového celku se vymyká bronzová časně římská spona se zvířecí hlavičkou na lučíku a prolamovaným lučíkem, která se do hrobu mohla dostat i sekundárně. Nalezena byla také chalcedonová perla a železná přezka a nůž se stříbrným kováním pochvy. Šlo o velmi významnou ženu, snad spjatou s některým místním vládcem.

Literatura: DROBERJAR 2002, 177-178

Č. 24

Název lokality: Mlékojedy

Okres: Mělník

Typ: sídliště

Datace: kolem 30 BCE – přelom letopočtu

Popis: Část většího sídliště z časně DŘ odkrytá Karlou Motykovou během záchranného výzkumu v letech 1972-1976. V prozkoumaném areálu se nacházelo 40 zahloubených chat různých velikostí, velké množství kulových jamek a řada dalších objektů včetně 15 železářských pecí, 5 velkých pecí

obložených kameny a 15 domácích pecí nebo ohnišť, 115 jam různého charakteru, 9 zásobních jam a 2 žlaby. Ve třech z objektů (jámy 170, 211 a 255) se našly lidské kosti 4 dětí a mladé ženy. Z mobiliáře lze kromě keramiky zmínit několik pozdně laténských spon a římskou sponu typu Aucissa, kamenné brousky, bronzové jehly, hliněné přesleny a množství zvířecích kostí: tur domácí, prase domácí, ovce nebo koza, kuň, pes, kur; v menší míře také divoké druhy: jelen, zajíc, srnec, prase divoké, pratur, liška, medvěd, bobr; a ptáci: havran nebo vrána, špaček obecný, jeřáb obecný. Většina sídliště je datována do horizontu plaňanských pohárů a lokalita patrně souvisí se soudobým žárovým pohřebištěm u nedalekých Tišic (č. 44).

Literatura: DROBERJAR 1997, 26; týž 2002, 184-185.

Č. 25

Název lokality: Modřice – „Sádky“

Okres: Brno-venkov

Typ: pohřebiště

Datace: 2. pol. 2. - 4. stol. CE

Popis: Žárové, většinou jámové, pohřebiště zkoumané v letech 2003-2004 P. Kosem, čítající 229 hrobů. Popelnici byla vybavena asi jen třetina hrobů, hroby obsahovaly běžnou výbavu, také zbraně a zlomky importované keramiky i skla. Zvláštností lokality je shlukování hrobů do skupin po více než deseti. Zvláštní postavení jednoho z hrobů bylo navíc zdůrazněno ohrazením čtvercovým žlábkem. Ohrazené bylo zřejmě i celé pohřebiště, na jeho okraji se našly přerušené základové žlaby tvořící ohrazení se vstupní bránou. Pohřebiště se nacházelo na místě starších pravěkých sídlišť i pohřebišť různých kultur.

Literatura: KOS 2006b, MIKULKOVÁ 2006, 64-65.

Č. 26

Název lokality: Mořice – „Pololány“

Okres: Prostějov

Typ: sídliště

Datace: přelom 3. a 4. stol. CE

Popis: Částečně prozkoumané sídliště z přelomu odkryté při stavbě dálnice M. Přichystalem v roce 2002. Bylo zjištěno 35 objektů, většinou nepravidelného půdorysu – jámy, hliníky a nadzemní kúlové stavby a 3 úplné půdorysy germánských šestikúlových chat. Ve dvou sídlištních jamách byly nalezené psí skelety – jeden „rituálně“ uložen na levém boku, druhý pohozen. Dále byly nalezeny stříbrná spona, jednostranný hřeben z parohoviny a zlomky skleněných nádob. Prozkoumány byly i 4 lineární příkopy a žlábek bez nálezů, jejichž datace a interpretace je tak obtížná, jeden z příkopů mohl být pozůstatek novověké cesty. Germánské sídliště leželo na místě staršího únětického

osídlení.

Literatura: BENEŠ 2006; MIKULKOVÁ 2006, 64; PŘICHYSTAL 2006, 231-232.

Č. 27

Název lokality: Mušov

Okres: Břeclav

Typ: izolovaný knížecí hrob

Datace: 1. - 2. stol. CE

Popis: Kostrový komorový hrob odkrytý J. Peškou v roce 1988, 1,5 km JJZ od římského ležení v Mušově – Burgstallu. Komora o rozměrech 6 x 4 x více než 3 m byl již v minulosti narušena a z části vykradena, přesto se ale podařilo nalézt téměř 200 artefaktů: stříbrné, skleněné a bronzové nádoby (včetně známého kotle s hlavami Svěbů), římská i germánská keramika, nejméně 2 picí rohy, toaletní a kosmetické potřeby ve zlatem vykládané skřínce s figurální výzdobou, bronzová lampa a skládací stolička, zlaté kapslovité závěsky, početná výzbroj včetně stříbrem tauzovaného kopí (tab. 10:8), kování ze tří štítů nebo římský šupinový pancíř, pásová garnitura, 3 páry zdobených ostruh, také kuchyňská souprava – 2 kozlíky, rožeň, kleště a hák – a množství zvířecích kostí (tele, ovce, sele, kur, husa, ryba, bobr, medvědí drápy). Většinu kovových nádob, lampu, skládací stůlek a kuchyňskou soupravu lze zadatovat do 1. pol. 1. stol. CE, ostatní nálezy do 2. pol. 2. stol. CE. Antropologicky se podařilo určit ostatky dvou mužů ve věku 40-60 let, mohlo se tak jednat o dvojhrob, nebo o postupné pohřbení dvou germánských (vazalských) králů. Nové rozborů DNA také potvrdily přítomnost třetí osoby, ženy, což by naznačovalo, že se jednalo o rodinnou či dynastickou hrobku. Osoby zde pohřbené každopádně představují čelní představitele germánské aristokracie starší DŘ se silnými vazbami na římskou říši.

Literatura: DROBERJAR 2002, 189; PEŠKA – TEJRAL 1990; tíž 2002; PEŠKA (ed.) 1991.

Č. 28

Název lokality: Nebovidy – „Nad Pilou“

Okres: Kolín

Typ: sídliště

Datace: asi 2. stol. CE

Popis: Sídliště prozkoumané F. Dvořákem v roce 1917 s několika zahluobenými chatami a jámami. Uprostřed osady stál zbytek jakési zdi v orientaci Z-V z plochých kamenů. Ze zajímavějších nálezů lze jmenovat provrtaný zlomek terry sigillaty, který sloužil jako přívěšek (amulet?), klíče zavěšené na bronzovém řetízku, hliněnou lidskou hlavičku nebo provrtané kančí zuby.

Literatura: DROBERJAR 2002, 212.

Č. 29

Název lokality: Nový Bydžov-Chudonice – „U sv. Františka“

Okres: Hradec Králové

Typ: sídliště

Datace: kolem 30 BCE – 3. stol. CE (?)

Popis: Rozsáhlé sídliště zkoumané již roku 1907 A. Stockým a později J. Schránilem (1913) a A. Šašinou (1949), kdy byl zjištěn větší počet jam, popelovitá vrstva a pozůstatky dvou kůlových staveb s nálezy převážně z horizontu plaňanských pohárů a s mincí císaře Gordiana (238-244). Hlavní výzkum prováděla A. Rybová v letech 1960-1961, která odhalila několik trojřadých kůlových nadzemních staveb. V sídlištní vrstvě se ve shluku střepů, kostí a hliněných závaží nacházela také lebka psa. Za nejasných nálezových okolností se našla také spona typu Aucissa s nápisem DVROTIX.

Literatura: BENEŠ – NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ 2009, 534; DROBERJAR 2002, 216.

Č. 30

Název lokality: Opočno

Okres: Louny

Typ: pohřebiště

Datace: 1. pol. 3. - 4. stol. CE (?)

Popis: Žárové pohřebiště zkoumané I. Pleinerovou v letech 1978-1988. Hroby tvořily tři skupiny, které pravděpodobně sloužily různým osadám v blízkém okolí. Většina hrobů byla popelnicových, objevily se ale také tzv. vrstvé hroby, kdy jsou spálené kosti shrnovány do velkých mělkých jam a vytváří celé vrstvy. Tento jev je typický pro pohřebiště dobrodzieńského typu v pozdní fázi przeworské kultury. U jihovýchodního okraje prvního shluku bylo mělce zahloubené obdélné žároviště 185 x 95 cm, s černou výplní s uhlíky a kusy spálených dřev. Stěny žároviště byly pravidelně obloženy kameny a zřejmě se jednalo o ustrinum, tedy místo, kde se spalovali mrtví. Hroby byly poměrně chudé, až na hrob dívky (č. 232) s množstvím jehlic, ozdob a různých drobných předmětů. Ženské hroby výrazně převažovaly nad hroby mužů a dětí.

Literatura: DROBERJAR 2002, 226-227.

Č. 31

Název lokality: Pasohlávky

Okres: Břeclav

Typ: sídliště

Datace: 2. stol. CE

Popis: Při úpravách komunikace prokopán na jižním okraji obce O. Šedo v roce 1998 velký

zahloubený objekt (hliník) z DŘ. Objekt obsahoval zlomky keramiky, mazanice, zvířecí kosti a kostěnou industrii. Na povrchu vrstev se stopami ohně ležela téměř kompletní kostra psa.

Literatura: DROBERJAR 2002, 233-234; NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ – ŠEDO 2003, 522; ŠEDO 2004, 474.

Č. 32

Název lokality: Platiště nad Labem

Okres: Hradec Králové

Typ: pohřebiště

Datace: 2. pol. 2. - konec 5. stol. CE

Popis: Rozsáhlé pohřebiště, systematicky zkoumané A. Rybovou a V. Vokolkem v letech 1961-1971. Zjištěno bylo celkem 1318 popelnicových hrobů, 49 jámových hrobů, 31 shluků spálených kůstek, jeden birituální a dva vykradené kostrové hroby. Celé pohřebiště bylo po obvodu ohrazené palisádovým žlabem a malým příkopem, uvnitř tohoto areálu se pak nacházelo další menší palisádové ohrazení. Hroby se nacházely uvnitř menšího ohrazení i v prostoru na V od něj. Nejmladší hrob na lokalitě (č. 1296) obsahoval pohřby několika jedinců a psa. V žárových hrobech z konce 2. - 4. stol. CE se vedle různých součástí oděvu a šperků (včetně stříbrného nákrčníku a náramku) nacházely také součásti římské výstroje, zlomky bronzových a skleněných nádob, emaillem zdobené bronzové kruhové kování z římského opasku a provrtaná bronzová mince císaře Galliena (253-268). V kostrovém komorovém hrobu I (tab. 8:4) byl pohřben starší muž s kostrou psa, další 4 psi a kostra chlapce pak původně leželi na stropu komory. Tento hrob byl ohraničen čtvercovým žlábkovitým ohrazením a nacházel se v dominantní poloze naproti vchodu do menšího ohrazeného areálu v Z části pohřebiště. Nedaleko se nacházel druhý kostrový hrob (II), oba jsou datovány do 1. pol. 5. stol. Birituální hrob (III) na okraji uvnitř menšího ohrazeného areálu obsahoval kostru muže s bronzovým prstenem a železnou šipkou a v zásypu také spálené ostatky několika jedinců.

Literatura: DROBERJAR 2002, 243-244.

Č. 33

Název lokality: Pohořelice – „Mlýnské“

Okres: Břeclav

Typ: pohřebiště

Datace: 2. stol. a přelom 4. a 5. stol. CE

Popis: Lokalita prozkoumaná ke konci roku 1994, kde byly objeveny 3 žárové hroby z 2. stol. CE, z toho dva byly silně porušené a ve třetím se našly zlomky östlandského vědra. Dále se na lokalitě nacházelo 18 kostrových hrobů z konce 4. až počátku 5. stol. CE, přičemž nejbohatší z těchto

hrobů, i se stopami konstrukce z dubového dřeva, patřil 5-6ti-letému dítěti. Kromě hrobů byl objeven také obdélníkový objekt (objekt 21, tab. 6:5) ohraničený žlabem 230 x 270 cm s malou kůlovou jamkou v Z rohu. Z tohoto objektu ani jeho žlabu nepochází kromě jednoho zlomku keramiky žádné nálezy ani stopy po pohřbu, je ale srovnáván s podobnými útvary v Třebusicích.

Literatura: ČIŽMÁŘ 1996; DROBERJAR 2002, 248-249.

Č. 34

Název lokality: Praha-Bubeneč

Okres: Praha 6

Typ: sídliště

Datace: kolem 30 BCE – přelom 4. a 5. stol. CE

Popis: Rozsáhlý komplex sídlišť z různých časových fází DŘ zkoumaný v letech 1898-1934 J. L. Pičem, J. A. Jírou a J. Böhmem. Spolu s různým sídlištními jámami bylo zjištěno nejméně 30 železářských pecí a výhně pro druhotné zpracování produktů, šlo tak o jedno z největších germánských železářských středisek u nás. V jámě poblíž koryta Vltavy ležela dvojice celých psích skeletů, na jiném místě se také našla celá kostra kozy. Z nálezů lze zmínit norické spony s prolamovaným zachycovačem, bronzovou a několik kostěných jehlic, bronzový klíč, zlomky terra sigillata a denár Faustiny Mladší († 175 CE). Na sídlišti je doloženo osídlení od horizontu plañanských pohárů po počátek DSN.

Literatura: BENEŠ – NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ 2009, 533; DROBERJAR 2002, 258.

Č. 35

Název lokality: Přeštovice – „Na Vrchu“

Okres: Strakonice

Typ: pohřebiště

Datace: 4. - 1. pol. 5. stol. CE

Popis: Žárové pohřebiště zkoumané B. Dubským v roce 1934, který odkryl celkem 450 hrobů. Hroby v severní a východní části lokality tvoří jakési řady, zřejmě tedy byly jasné označené – u hrobu 69 stál asi 30 cm vysoký kámen, který mohl k tomuto účelu sloužit. Většina hrobu byla popelnicových, ale byly zaznamenány také tzv. společné hroby, kdy jsou do velké jámy naházeny spálené kosti více osob. Přeštovice se poněkud vymykají také chudou výbavou hrobů a specifickou keramikou, zcela chybí kovové předměty jako spony a zbraně. Pohřbívalo se zde ve 4. a 1. polovině 5. stol. a bývá připisováno předkům Bajuvarů.

Literatura: DROBERJAR 2002, 271-272.

Č. 36

Název lokality: Rajhrad – „Stráně nad Habřinou“

Okres: Brno-město

Typ: sídliště

Datace: 1. pol. 2. stol. CE

Popis: Sídliště narušené slovanským pohřebištěm, zkoumané v letech 1972 a 1974, kdy byly objeveny dvě zahloubené chaty a zbytky železářské pece. V chatě II byla u předpokládaného vchodu zjištěna prohlubeň se stupňovitým dnem a naproti ní bylo u stěny ohniště, v jehož blízkosti ležela lebka a část kostry psa. Z dalších nálezů lze jmenovat bronzové kování opasku, bronzovou jehlu, hliněné přesleny a kosti domácích zvířat. Obě chaty byly zadatovány do starší DŘ.

Literatura: DROBERJAR 1997, 26, 173, 194-195; týž 2002: 279; PEŠKAŘ 1975.

Č. 37

Název lokality: Roztoky u Prahy

Okres: Praha-západ

Typ: sídliště

Datace: kolem 30 BCE - 1. stol. CE (?)

Popis: Sídliště ze starší DŘ známé již od konce 19. stol. Výzkum R. Pleinera a A. Sakaře v roce 1957 odkryl železářskou dílnu v podobě zahloubené chaty s ohništěm, zlomky dyzen, struskou a množstvím hliněných a železných předmětů a zvířecích kostí, a čtyři přilehlé pece se zahloubenými nístěji. V letech 1982-1985 pak M. Gojda a M. Kuna prozkoumali několik zahloubených chat, v nichž bylo nalezeno celkem 5 psích skeletů. Z toho jedna dvojice pocházela z horní vrstvy zásypu komorové hrnčířské pece (764.II), další dvojice pak také ze svrchní vrstvy hrnčířské pece (830), v obou případech se tedy psí skelety do prostoru pecí dostaly současně s jejím zánikem. Obě pece byly datovány do stupně B1, ale obsahovali i materiál ze stupně A. Pátý pes byl nalezen v polozemnici (754) narušující starší štítarský objekt.

Literatura: BENEŠ – NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ 2009, 533-534; DROBERJAR 2002, 281.

Č. 38

Název lokality: Slavkov u Brna

Okres: Vyškov

Typ: sídliště

Datace: asi 2. pol. 2. - poč. 3. stol. CE

Popis: Polykulturní sídliště zkoumané v roce 1993 ÚAPP Brno. Na okraji lokality byla zjištěna chata, asi z přelomu starší a mladší doby římské, s bohatým keramickým inventářem. Umístění chaty neodpovídalo dobové sídlištní strategii a v okolí zatím nebyl zjištěn jiný sídlištní objekt ze

stejného období. Mezi běžným inventářem byla nalezena drobná hliněná plastika v podobě vodního ptáka (tab. 10:4, hlava se nedochovala, ale vzhledem k proporcím krku se zřejmě jednalo o kachnu), která původně zřejmě tvořila součást keramické misky s omfalem. Zajímavé je umístění této zoomorfní apliky uvnitř nádoby, kde byla připevněna ke dnu a v kontaktu s nalévanou tekutinou. Jednalo se tedy o zvláštní tvar, který se již ve stadiu výroby odlišoval od běžné produkce „pro profánní účely“.

Literatura: ŠEDO 2003.

Č. 39

Název lokality: Smolín – „Lochaperky“

Okres: Břeclav

Typ: pohřebiště

Datace: 5. - 6. stol. CE

Popis: Pohřebiště zkoumané v letech 1951 a 1953, zjištěno bylo celkem 33 kostrových hrobů s různou hloubkou a orientací, v některých byly zjištěny stopy rakví nebo dřevěného obložení. Tři z hrobů (I, II a X) byly obklopeny kruhovým příkopem, kromě toho se dochovaly 4 neporušené kruhové příkopy s prázdným středem a dalších 5 částečně porušených (tab. 6:7, 9-10), o rozměrech 250-435 cm. Pouze v 8 hrobech zbyly nějaké nálezy a jen jeden ze všech hrobů na pohřebišti nenesl žádné stopy druhotných zásahů. U jednoho z prázdných příkopů (VII) a nedaleko dvou hrobů (XI, XIV) byly také zjištěny kúlové jamky. Ve středu příkopu XV zase stál nepravidelný pískovcový kámen. Pohřbívání zde zřejmě probíhalo ve dvou na sobě nezávislých fázích v 5. a 6. stol., ze starší fáze pak pochází bohatý nevyhloubený ženský hrob (XXXII) se zlatými a stříbrnými šperky, náhrdelníkem ze skleněných korálek a jantarovými závěsky.

Literatura: DROBERJAR 2002, 298-299; NOVOTNÝ 1957.

Č. 40

Název lokality: Smolín – „Studýnková“

Okres: Břeclav

Typ: sídliště

Datace: 5. stol. CE

Popis: Při záchranném výzkumu J. Ungera byla v roce 1994 objevena zahloubená chata z počátku DSN s trojicí kúlových jamek v kratších stranách a po jedné kúlové jamce ve středech delších stran. Uvnitř byla nalezena pohozená dětská kostra.

Literatura: DROBERJAR 2002, 299-300; ŠEDO 2000, 53.

Č. 41

Název lokality: Stehelčevy – „Žákova cihelna“

Okres: Kladno

Typ: pohřebiště

Datace: kolem 30 BCE - 2. pol. 2. stol. CE

Popis: Pohřebiště zkoumané A. Knorem na počátku 20. stol. Kromě nejméně 26 žárových hrobů bylo zjištěno čtyřúhelníkové ohrazení o rozměrech 6 x 4 m se dvěma jamkami a dvěma žárovými a jedním popelnicovým hrobem uvnitř; další popelnicový hrob tento žlab narušoval. Ve východní části plochy se nacházelo také „popeliště“ a „žároviště“, o kterém se uvažuje jako o možném ustrinu. Lokalita byla používána již od horizontu plaňanských pohárů a mnohé z hrobů obsahovaly zbraně a římské importy.

Literatura: DROBERJAR 2002, 312-313.

Č. 42

Název lokality: Stradonice

Okres: Beroun

Typ: sídliště

Datace: kolem 30 BCE – 2. stol. CE

Popis: Na úpatí keltského oppida Hradiště byla v roce 1958 prozkoumána K. Motykovou část sídliště ze starší DŘ. Odkryto bylo 5 zahloubených chat a několik sídlištních a kúlových jam. V jámě I, datované do horizontu plaňanských pohárů, byla objevena kostra kojence. V ostatních objektech se kromě keramiky našla bronzová norická přezka, bronzová tyčinky a kostěný válcovitý předmět. Osteologický materiál obsahoval, kromě kostí běžných chovných zvířat, také kosti jelena a medvěda.

Literatura: DROBERJAR 2002, 314; MOTYKOVÁ-ŠNEIDROVÁ 1962.

Č. 43

Název lokality: Šakvice

Okres: Břeclav

Typ: pohřebiště

Datace: 1. pol. 6. stol. CE

Popis: Velké langobardské pohřebiště objevené náhodou v roce 1974 při záchranném výzkumu B. Novotného. Celkem bylo prozkoumáno 53 kostrových hrobů, z nichž některé dosahovaly extrémní hloubky a mnohé byly vykradené. Na dně velkého hrobu č. 3, ve kterém byla podle kúlových jamek zřejmě vybudována dřevěná pohřební komora, ležela koňská lebka, snad "pohřbená" i s člověkem a částí postroje. Velký hrob 30 dosahoval rozměrů 560 x 390 a hloubky až 750 cm (představuje tak

nejhlubší zjištěný hrob u nás) a jeho komora byla vybudována z velkých vápencových balvanů o celkové váze asi 1,5 tuny. V jámě hrobu č. 4, poblíž velkých hrobek, byl vtěsnán malý kůň, který měl u předních nohou ještě kostru psa. V hrobě č. 42 se pak našly pozůstatky dvou koníků (i se zbytky postrojů, tab. 8:1-2), psa a dalších zvířat. Také tyto hroby koní nesly stopy po vyloupení. Novotný tyto nálezy spojuje s představami germánských kmenů, že se na onom světě setkávají i se svými zvířaty, která jim sloužila, nebo která měli rádi (NOVOTNÝ 1975, 43). Vedle keramiky se v hrobech podařilo nalézt zbytky různých ozdobných kování, pozlacené esovité spony s vrubořezem, zlomky mečů, hroty kopí, železný pletací mečík z ženského hrobu, kostěné hřebeny a skleněné korálky. Šachtové hroby s komorami ukazují na přítomnost langobardských elit, nedaleko pohřebiště pak bylo sběrem zjištěno soudobé sídliště.

Literatura: DROBERJAR 2002, 321-322; NOVOTNÝ 1975.

Č. 44

Název lokality: Tišice – „Na Kaberně“

Okres: Mělník

Typ: pohřebiště

Datace: kolem 30 BCE – 1. stol. CE

Popis: Žárové pohřebiště zkoumané K. Motykovou v letech 1954-1955, kdy bylo odkryto 103 hrobů, z toho 69 jámových, 26 popelnicových a 8 neurčených. Jámové hroby se objevují ve dvou variantách: menší kruhové a větší oválné nebo obdélné. Vlastní pohřebiště pak bylo rozděleno na 3 skupiny, které odpovídají chronologickým stupňům. Ve V, nejmladší části se objevovaly jen popelnicové a menší kruhové jámové hroby, v S části byly zastoupeny všechny tři typy a v SZ části se nacházely hlavně velké jámové hroby. Nejstarší hroby z plaňanského horizontu se nacházely v Z části a výrazně zde převládaly ženské hroby. Mezi nálezy je nápadně málo zbraní, v hrobech 72 a 88 se ale našly medvědí drápy, z několika hrobů také pochází zvířecí kosti, zejména z drůbeže, a také kůstky z končetin psa. Mezi nálezy byly také zlomky bronzových cedníků a pánví s kolky a kování picích rohů. Autorka výzkumu (ŠNEIDROVÁ 1957, 83-93) si vedle rozdílných úprav hrobových jam všimla také jistých nepravidelností při vlastním ukládání ostatků, nerovnoměrnosti žáru při kremaci a rozdílů ve výbavě milodary. Vzhledem k povaze výzkumu (záchranný) a narušení některých hrobů ale nebylo vždy jasné, zda za těmito nesrovnalostmi stojí rozdílné stáří. Podle analýzy J. Chochola (CHOCHOL 1963) byla v mnohých hrobech uložena asi jen čtvrtina z celkového objemu spálených kostí, v některých (asi 26) se pak nenašly prakticky žádné ostatky. V Tišicích se tak pohřbívala jen jakási „reprezentativní“ část těl mrtvých (byly zastoupeny kosti hlavy, trupu i končetin) a se zbytkem se patrně nakládalo jiným způsobem.

Literatura: DROBERJAR 2002, 337-338; CHOCHOL 1963; ŠNEIDROVÁ 1957.

Č. 45

Název lokality: Třebusice

Okres: Kladno

Typ: pohřebiště

Datace: kolem 30 BCE – poč. 3. stol. CE

Popis: Významné žárové pohřebiště zkoumané od 20. let řadou badatelů (J. A. Jíra, V. Budinský-Krička, J. Pasternak, A. Knor a K. Motyková). Původně mělo pohřebiště kolem 1000 hrobů, z toho téměř 900 bylo prozkoumáno. Minimálně na části pohřebiště se zřejmě pochovávali odděleně ženy s dětmi a muži. V severní, nejvýše položené části pohřebiště se nacházelo také několik čtvercových a obdélných objektů vymezených mělkými žlaby (tab. 6:4): 2 větší o rozměrech 13,5 – 15, 5 m, jeden z nich navíc s dvoudílným přístavkem 7 x 3 m, a další 4 o rozměrech 4 x 5 a 4 x 3 m, šířka žlabů nepřesahovala 50 cm. V jejich výplni se nacházely uhlíky, keramika a kameny, ve vrchních vrstvách také spálené kůstky a kovové předměty se stopami žaru (mimo jiné figurální ozdoba z trojnožky, která mohla být druhotně používána jako závěsek, viz MOTYKOVÁ-ŠNEIDROVÁ 1959, 51, 57), výplň tak celkově vyvolávala dojem rozrušených hrobů. Tyto útvary byly zřejmě starší nebo současné s okolními hroby a podle všeho sloužily jako nějaké svatyně nebo místa kultu mrtvých (DROBERJAR 2002, 343). Většina hrobů pochází z 1. až 1. poloviny 2. stol. CE, na místě je doložen také hrob ženy, pocházející pravděpodobně z wielbarské kultury z 2. poloviny 2. stol. CE s bohatou výbavou, včetně pozlaceného náramku a zlatého prstenu. Hroby některých bojovníků byly vybaveny římskou výstrojí a výzbrojí a pravděpodobně šlo o přímé účastníky markomanských válek, někteří byli pohřbeni v bronzových vědrech. Římské importy byl na pohřebišti velmi hojné (celkem v 180 hrobech), včetně östlandských a žlábkovaných věder, pánví, souprav cedníků a naběraček, nejrůznějších spon, zlomků patery, terra sigillaty a skleněných nádob. Bohaté byly také nálezy místní provenience, mimo jiné zdobená kování dřevěných nádob a skříněk, klíče, kování picích rohů, spony, zlaté a bronzové závěsky, jehlice (včetně kapslovitých a vědérkovitých), pásové garnitury, toaletní potřeby, brousky, přesleny, KPI, hrudky smoly, také zbraně, ostruhy a část bronzového kroužkového brnění. Podle K. Motykové-Šneidrové (MOTYKOVÁ-ŠNEIDROVÁ 1959, 49) tvořily některé předměty, většinou zbraně, jakési svazky a byly zapíchnuté prostě do země bez jakéhokoliv pohřbu, mohlo se prý jednat o kenotafy bojovníků, mohlo ale jít také o výbavu zničených hrobů.

Literatura: DROBERJAR 2002, 342-344; JUSTOVÁ 1968, 272-273; MOTYKOVÁ-ŠNEIDROVÁ 1959.

Č. 46

Název lokality: Tuchlovice - „U Mlýna“

Okres: Kladno

Typ: sídliště

Datace: 4. - pol. 5. stol. CE

Popis: Železářská osada zkoumaná v letech 1953-1954 R. Pleinerem. Uprostřed lokality se nacházela kulturní vrstva o mocnosti 35-40 cm s řadou zahloubených jam, v podloží byla zjištěna změť mohutných kúlových jamek od chat budovaných asi několika generacemi. Rozpoznány byly 3 chaty 9-14 kúlových konstrukcí se středovými kúly. Kolem chat se nacházely zásobní jámy, některé se stopami kúlové „policové konstrukce“, které později sloužily jako odpadní. Ve vrstvě i jamách bylo velké množství strusky ze všech fází tavebního procesu. Hutnická zařízení byla objevena až v roce 1954 na západním okraji lokality, kde byla sídlištní vrstva většinou neznatelná – šlo o 8 zbytků redukčních pecí, 5-6 vyhřívaček stádlovitého typu. V této části také stála velká kúlová stavba (8 x 11 m) s příslušnou zásobní jámou a pohřbem psa u jednoho z kúlů (tab. 5:6). Z okolí je známo také sídliště ze starší DŘ (viz DOHNAL 1970; DROBERJAR 2002, 345; MOTYKOVÁ-ŠNEIDROVÁ 1970).

Literatura: DROBERJAR 2002, 345; PLEINER 1958, 176-188; PLEINER 1959.

Č. 47

Název lokality: Tuchomyšl - „U Vodárny“

Okres: Ústí nad Labem

Typ: sídliště

Datace: DŘ (blíže neurčeno)

Popis: V roce 1975 zde M. Cvrková objevila sídlištní objekt z DŘ. V kruhové jámě o průměru 1,5 m se nacházelo ohniště, u něhož ležely střepy z velkých keramických nádob a část lidského skeletu, orientovaného ve směru V-Z. Na rozbité lebce, jejíž část zcela chyběla, spočíval plochý kámen, za ní pak část nádoby. Kostí dolních končetin byly uloženy odděleně od trupu. Většina kostí nesla stopy opálení, některé byly přímo spáleny. Objekt je interpretován jako doklad zvláštního pohřebního ritu.

Literatura: DROBERJAR 2002, 346; CVRKOVÁ 1978.

Č. 48

Název lokality: Tvarožná - „Pod Kopci“

Okres: Brno-venkov

Typ: sídliště

Datace: 2. - poč. 3. stol. CE

Popis: Během výzkumu na trase rekonstruovaného plynovodu Brno – Vyškov prováděného ÚAPP Brno v červenci a srpnu 1993 bylo na katastru obce Tvarožná zjištěno 21 narušených objektů z různých období pravěku. Polykulturní lokalitu se sídlištěm ze starší DŘ již zkoumali v minulosti H.

Freising (1931) a J. Poulík (1943). Hlavní nález představovala pec orientovaná v ose V-Z, o délce 720 cm a maximální hloubce 270 cm. Komora byla vyplněná tmavě hnědou hlínou s příměsí písku, větších kusů mazanice a uhlíků, také zlomky keramiky z 2. až počátku 3. stol., kosti (většinou) domácích zvířat a několik kamenů. Předpecní jáma nepravidelného oválného půdorysu byla narušená plynovodem a obsahovala keramiku ze 3. čtvrtiny 2. stol. V předpecní komoře ve vrstvě 182 byly nalezeny dolní čelisti psa, které sem byly, vzhledem k místu nálezu, uloženy až po skončení provozu pece. Situace byla interpretována jako oběť a je srovnávána s podobnou situací v Kozlanech (č. 18).

Literatura: DROBERJAR 2002, 346; MIKULKOVÁ 1996.

Č. 49

Název lokality: Vážany nad Litavou – „Padělky“

Okres: Vyškov

Typ: sídliště

Datace: 2. pol. 2. - poč. 3. stol. CE

Popis: Sídliště částečně prozkoumané v roce 1992 O. Šedem, M. Kalábkem a A. Drechslerem, podle keramiky datované do pozdního stupně B2 až počátku stupně C1. V mělké jámě s rovným dnem (objekt 21/92, tab. 5:2) oválného půdorysu se našly kůstky dítěte z konce fetálního období, skupina pěti křemenných valounků (bílý a černý barvy), skupina pěti větších zvířecích kostí z různých jedinců a lastura se dvěma otvory, dále keramické střepy, zlomky zvířecích kostí a kusy mazanice rozptýlené v celém zásypu a zbytky výdutí tří nádob zasunutých do sebe u narušeného povrchu objektu. Zvířecí kosti, hlezenní kosti dospělých bovidů, byly interpretovány jako možné astragaly, hrací kostky (někdy používané také při věštění), podobně i křemenné valounky mohly představovat hrací kameny. Oboje jsou dávány do souvislosti se středomořským zvykem ukládat do hrobu hry a hračky, kterými si měli mrtví v záhrobí krátit čas, hrací kostky pak také se soudobými názory na význam Osudu v životě lidí. Přítomnost her, které se v barbariku objevují spíše v hrobech elit, měla možná naznačovat příslušnost zemřelého dítěte k vyšší společenské vrstvě. Celá situace je přirovnávána k situaci na sídlišti v Mlékojedech (č. 24), kde byly ve třech objektech nalezeny lidské kosti, většinou malých dětí. Hrobové přídávky ale odlišují objekt z Vážan od jiných podobných nálezů, které mohou být stopou náhodných událostí nebo „rituálního jednání, odpovídajícího oběti.“

Literatura: DROBERJAR 2002, 354; ŠEDO 1997.

Č. 50

Název lokality: Velké Přílepy

Okres: Praha-západ

Typ: sídliště

Datace: 1. - 2. stol. CE

Popis: Na východním okraji obce prozkoumali v roce 1995 L. Smejtek a I. Vojtěchovská zahloubenou chatu se dvěma železářskými pecemi ze starší DŘ. Na její podlaze ležela celá kostra psa. Z chaty dále pochází zlomky keramiky a železných předmětů, struska, mazanice a další zvířecí kosti. Při záchranném výzkumu v roce 1998 pak bylo v Kladenské ulici prozkoumáno souvrství se zahloubenými sídlištními objekty.

Literatura: BENEŠ – NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ 2009, 534; DROBERJAR 2002, 363.

Č. 51

Název lokality: Vyškov – „Žleby“

Okres: Vyškov

Typ: sídliště

Datace: 1. pol. 2. - 3. stol. CE

Popis: Sídliště zkoumané v letech 1989-1991 O. Šedem a M. Geislerem, rozsahem spadající mezi největší prozkoumaná sídliště. Výzkum odkryl 34 chat a dalších téměř 200 objektů, včetně keramických pecí, obilnic, hliníků a kúlových jamek z nadzemních staveb. Na lokalitě byly relativně četné nálezy koster nebo částí skeletů zvířat. V prohlubni uprostřed zahloubené chaty 120 ležela celá kostra psa a koňská lebka, další kostra psa se našla v objektu 217 a v povrchových vrstvách rozsáhlého hliníku (objekt 2). V chatě 119 byl v prohlubni u zadní stěny uložen zvířecí spár (snad kosti končetiny psa) a klíč provinciálního původu. Kromě toho se našly kostra kočky v objektu 202 (tab. 5:7) a kostra prasete v jámě 211. V povrchových vrstvách velkých hliníků 76 a 205, bohatých na nálezy, se kromě kostí našly také části zvířecích skeletů v anatomické poloze. V dalším hliníku (214) skládku kostí uspořádaných do linií doprovázely hroudy vypálené hlíny původně určené k výrobě keramiky. Na lokalitě byla také prokázána železářská a kovolitecká výroba a kromě množství keramiky se našly také železné a bronzové spony, kostěné jehlice a hřebeny, železná ostruha, skleněný a jantarový korálek a parohová píšťalka.

Literatura: DROBERJAR 2002, 371-373; GEISLER - ŠEDO 1993a; GEISLER - ŠEDO 1993b; NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ – ŠEDO 2003; ŠEDO 2004, 473.

Č. 52

Název lokality: Žuráň

Okres: Brno-venkov

Typ: izolovaný knížecí hrob

Datace: 2. pol. 5. - 1. pol. 6. stol. CE

Popis: Mohylovité "mauzoleum" (tab. 6:1-3) z doby stěhování národů. První nálezy popsal v roce 1853 P. von Chlumetzky, výzkum pak v letech 1948-1950 provedl J. Poulík. Již první nález zřejmě odhalil narušenou a vykradenou hrobku (hrob I) s dřevěným stropem, kromě lidských a koňských koster byly nalezeny jen zbytky dřevěných trámů, některé zdobené, kameny a 4 železné svícnovité předměty. Vlastní výzkum pak odhalil pod vnějším náspem a kamennou konstrukcí se šesti průchody tři pravěké (první dvě kultury se šňůrovou keramikou, třetí podolské kultury) mohyly a dva bohaté komorové hroby z doby stěhování národů. Ze dna komory hrobu I pocházely kosti 5 až 6 koní, zbytky ztrouchnivělého dřeva a další ze svícnovitých předmětů. V hrobce II, také vyloupené, se pak našly zlomky slonovinové pyxidy (pravděpodobně Syrského původu) zdobené křesťanskými motivy, zlomky skleněných nádob, stříbrné nýtky z koňského postroje a zlaté kování, snad z dřevěné misky. Hrobka byla také lemována kúlovými jamkami, které snad tvořily konstrukci nějakého přístřešku či „domu mrtvých“. Pohřbena zde byla asi čtyřicetiletá žena v oděvu z brokátu (podle zlatých nití) a dva koně. Původně byla hrobka připisována langobardskému králi Wachonovi, přesnější identifikace ani datace ale není vzhledem k vyloupení obou hrobek možná. Zřejmě ale šlo o osoby z nejvyšší germánské aristokracie.

Literatura: DROBERJAR 2002, 392-394; POULÍK 1995.

Příloha 2: Obrazová příloha